

جوامع الكلم

مِنْ مُصَنَّفَاتِ

الْعَلَّامِ الْبَاقِي وَالْحَكِيمِ الصِّدِّيقِ
مَوْلَانَا الْخَوَّصِ الْأَجَلِ الْأَوْحَدِ

الْشَيْخِ أَحْمَدَ بْنَ زَيْنِ الدِّينِ الْأَحْسَنِيِّ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

الرِّسَالَةُ الْيُحْكِيَةُ ١

جوامع الكلم

من مُصَنَّفَات

الْعَلَمِ الثَّبَاتِي وَالْحَكِيمِ الصَّدِيقِ
مَوْلَانَا الْحُجُومِ الْأَجَلِ الْأَوْحَدِ

السَّيِّحِ أَحْمَدَ بْنَ زَيْنِ الدِّينِ الْأَحْمَدِيِّ

أَعْلَى الْمَقَامَةِ



طبع في مطبعة الغدير - البصرة
في شهر ربيع الآخر سنة ١٤٣٠ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى فضّل نبيه صلى الله عليه وآله بجوامع الكلم على الانبياء ، وجعل خلفاءه و اوصيائه صلوات الله عليهم خيرا الاوصياء ، وامرهم بالاداء عنه والابلاغ الى امته ، ولما كان حقائقهم وبواطنهم الرفيعة صلوات الله عليهم ممتنعة الادراك ، جعل ظواهرهم محل معاملة الخلق معهم ومنّ على الناس ديان الدين ، فجعلهم عليهم السلام فى بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه و تلك بيوت النور و قمص الظهور و السن العبارة و اوجه الاشارة يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجاتٍ ، فالعلماء خلفاء الرسول و امناؤه خلفهم و اقامهم بين الناس مقامه فى اداء التوحيد و اظهار التفريد و اقامة الفريضة و السنن فطوبى لمن تمسك بهم و اطاعهم و اقتفى آثارهم و احبهم فصارت الجنة مأواه ، و ويل لمن عاداهم و ادبر عن نور هدايتهم و خالفهم ، فالنار مثواه .

فلما توجهت التوفيقات الربانية والعنايات الالهية الى جناب سيدنا و مولانا سماحة العالم الربانى والحكيم الصمدانى بقية العلماء العاملين والفقهاء العارفين من اهل التقوى واليقين السيد على بن السيد عبد الله الموسوى حفظه الله تعالى فبكمال عزيمة و تمام ارادته ادام الله عزه الى معالى الامور واشتياقه لنشر فضائل ساداته الكرام و آبائه العظام صلوات الله عليهم و بث علومهم و آثارهم بين احبائهم و مواليهم ، تحرك خاطره العاطر بجمع جميع الآثار و المؤلفات التى صنفها و ألفها العالم الوحيد الربانى والحكيم الفريد

الصمدانى وارث النبيين وأول المشيدين لبنيان الركن الأخير من اركان الدين و
الفجر الصادق لظهور أنوار الائمة الطاهرين الشيخ احمد بن الشيخ زين الدين
الاحسائى اعلى الله مقامه .

وقد امر ايداه الله تعالى بطبع تلك المصنفات فى مجموعة واحدة ، و كان
قد طبع سابقا فى سنة ١٢٧٦ هجرية حوالى اثنين وتسعين رسالة من مؤلفاته
الشريفة فى مجموعة مسماة بجوامع الكلم، والاسماء تنزل من السماء و كانت
تلك الطبعة بالطبع الحجرى فى نسخ معدودة اصبحت فى هذه السنوات نادرة
جداً بل لا توجد كما ان تلك المجموعة لم تكن حاوية لجميع آثاره الباقية
الموجودة عندنا وقد منّ الله علينا وله الحمد ان وجدنا بعض النسخ الأصلية
من كتبه (اع) فى هذه السنوات بخطه الشريف فلذلك جمعنا كل الكتب و
الرسائل وآثاره الموجودة اعلى الله مقامه فى موسوعة بديعة كاملة مسماة فى
هذه الطبعة ايضاً بجوامع الكلم لشهرة هذا الاسم بين الناس واختصاصه
بمصنفاته اعلى الله مقامه و تحتوى هذه المجموعة على مائة وستة وخمسين
كتاباً ورسالة من رسائله و كتبه القيمة (اع) .

و جدير بالذكر اننا قد قابلنا متون هذه الرسائل بالنسخة الاصلية اذا كانت
موجودة عندنا و الأفع النسخ العديدة التى كانت عندنا و نبّهنا على اختلاف
النسخ فى بعض الكلمات ضمن المتن ثم بعد ذلك اخواننا الاعزاء فى مطبعة
الغدير فى البصرة جزاهم الله خير الجزاء قد بذلوا قصارى جهدهم فى مقابلة
المتون و تصحيحها مرة اخرى و طبعوها طبعة عالية رائعة لا يخفى لطفها و
امتيازها وجعلوا هذه الموسوعة القيمة فى متناول ايدي ابناء العلم والحكمة و
الباحثين عن مصاديق قوله عليه الصلوة والسلام انما العلم ثلاثة آية محكمة او
فريضة عادلة او سنة قائمة و ما خلاهن فضل هـ ، و مختصر الكلام ان هذه
مجموعة بديعة شاملة و موسوعة رفيعة كاملة لآثار الشيخ الاجل الاوحد اعلى
الله مقامه طبعت لأول مرة بهذا الاسلوب فى تسعة مجلدات .

و يجدر بنا الاشارة هنا الى امور :

الاول : لقد اعتمد في تقسيم و ترتيب الرسائل في هذه المجموعة الشريفة على ما اورده مولانا المرحوم الحاج ابو القاسم الابراهيمي (اع) في كتاب فهرست كتب المشايخ العظام (اع) .

الثاني : لما كان الكتاب المبارك "شرح الزيارة الجامعة الكبيرة" قد طبع مرات عديدة بحيث لا تزال نسخه متوفرة في بعض المكتبات واقتناه اكثر المحبين والموالين لم يطبع ضمن هذه المجموعة الشريفة .

الثالث : حفاظا على امانة النقل تركت بعض الكلمات على حالها برسم الاملاء القديم طبقا لخط المصنف (اع) ما توفرت النسخ الاصلية .

وختاما يجب الشكر لكل من ساهم وساعد وقام بخدمة لتحقيق هذا المقصود الشريف منذ بدئه الى نهاية ختامه سيما اخواننا المؤمنين في مطبعة الغدير حيث نهضوا الى هذا المشروع الخير و بذلوا منتهى سعيهم في تهيئة مقدمات هذا الطبع بنية صادقة وايمان وتقوى واخبات الى الله ، جزاهم الله خير جزاء المحسنين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

كتبه العبد المسكين زين العابدين ابراهيمي ، في اليوم الثاني عشر من شهر رجب الأصب سنة ١٤٢٩ هجرية .

بيان معانى المختصرات المذكورة فى هذه الموسوعة الشريفة

خل	نسخة بدل
خ	نسخة
خد	نسخة رقم ١٢٢د
خ ط	من رموز ملاصدرا اشارة الى نسخة كانت عنده
خ ب	نسخة رقم ب ١
فتح	فحينئذ
ح	حيلولة بمعنى فارزة
ظ	ظاهراً
هف	هذا خلف
هـ ، اهـ	انتهى
لامحة	لا محالة
يم	كريم بن ابراهيم
كك	كذلك

شرح احوال مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

بقلم
العالم الربانى المرحوم
الحاج عبدالرضا خان الابراهيمي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين و
شيعتهم الانجيين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .
و بعد فهذا هو الطبع الرابع من شرح الزيارة الجامعة الكبيرة للعالم الربانى
والحكيم الصمدانى وحيد عصره وفريد دهره مولانا المرحوم الشيخ احمد بن
زين الدين الاحسائى اعلى الله مقامه ورفع فى الخلد اعلامه وهو كتاب بديع
لم يسبق بمثله فى بيان المعارف الالهية والفضائل النبوية والمقامات الولوية و
لا ارانى اهلا لان اذكر شيئا فى شأن هذا الكتاب الا انى اذكر هنا ما كتبه اكبر
تلامذته اعنى السيد الاجل الاوحد السيد محمد كاظم الرشتى اعلى الله مقامه و
رفع فى الخلد اعلامه عند ذكر مصنفات الشيخ فى شأن هذا الكتاب قال اعلى
الله مقامه :

منها شرح الزيارة الجامعة الكبيرة المروية عن مولانا الهادى عليه السلام
وهو اربع مجلدات وقد اظهر فى هذا الشرح الشريف البلاغة التى ارادها الامام
عليه السلام فى جواب سؤال السائل حين قال علمنى يا سيدى قولاً بليغاً اقوله اذا
زرت واحداً منكم فامرّه عليه السلام بهذه الزيارة وفيها من جوامع العلوم و
حقائق الرسوم اظهر اعلى الله مقامه بتعليمه عليه السلام بعض ما فيها و اشار الى
باطنها وخافيتها جمع بين الظاهر والباطن والسرعة والحقيقة وهو شرح
لم تكتحل عين الزمان بمثيله سهل ممتنع فاذا رآه كل احد و كان منصفاً طالباً
للحق ينال حظاً وافراً منه و انا فى قديم الايام بعد ان قرأت عليه اعلى الله مقامه

شيئا من هذا الشرح خطر بخاطرى الفاتر وجاء بيالى القاصر وفكرى الفاتر لقلـة ادراكه وعدم بصيرته بحقيقة ما اودع فى هذا الشرح الشريف من عجائب العلوم والحقايق وغرائب النكات والدقايق ان اشرح هذا الشرح الشريف ابين عجائب مطالبه وغرايب مقاصده واكشف حجابـه وارفع عن وجهه المقصود نقابه فابتـدت بشرحه وكتبت نحو من خمسة عشر كراسا على حجم الربع فوصلت فقرة من فقرات اول الشرح فكتبت عليها نحو سبع كرايس من شرحها وبيانها واستخراج المعانى المبتكرة منها وبعد ذلك تفتنت بانى ادور حول البيت وعرفت قشر المطلب فمادخلت بابـه وماوصلت الى حقيقة سره ولبه بل مابلغت الى شىء مما اراد فتنبهت على خطأى فى ارتكاب هذا الامر العظيم والخطب الجسيم فعاتبت نفسى وقلت يا نفس ما انت وهذه الجسارة و لست من السفن التى يسار بها فى هذا البحر المتعاضم والطمطم المتلاطم ولا من غواصى هذه اللجة ولا من سلاك هذه المحجة اقصرى عن الكلام ودعى اقتحام المسلك الوعر الذى زلت فيه اقدام الاعلام فكتبت تحت ذلك الكلام والله در الشارح حيث جمع فى هذا الكلام الموجز المختصر جميع ما فى الوجود واسراره وكلما يجب للموجودات فى الشريعة والطريقة والحقيقة وما يستحب فى المقامات الثلاثة وما يكره وما يحرم فيها والعجب انه فى كل من كلماته جمع ما كان فى الكل بل فى البعض ما كان فى الكل بل فى كل جزء من اجزاء كلامه ما كان فى الكل ان لاحظت الكل فى البعض فالبعض اجمال وبيان وان لاحظت الاول مع الاخر يتم المقصود باوضح التبيان وان لاحظت المتوسطين فى الاول يظهر لك كل موجود وان لاحظتها فى الثانى ينكشف لك كل مفقود وان لاحظتها بالاقتران يدلك على الاجتماع وان نظرت اليها بالاجتماع يدلك على الافتراق ولعمرى ان هذا الكلام مطابق للمطابق للكتاب التكوينى الذى اجتمع فى جزئه كلما كان فى الكل ثم قلت لا عجب فان المرء مخبوء تحت لسانه والكلام على مقدار عقل المتكلم وسعة معرفته واحاطة دائرته وهو اعلى الله مقامه ومتعنا بفيوضاته ورفع اعلامه قد شرب من

شراب المعرفة وتجرع من كؤس المحبة كأسا فسكر فلا يرى الصحو ابدا و
 رأى من سكره صحو فلا يرى السكر ابدا اين هذه الكلمات من مقامه و اين هذه
 العبارات من محله لا والله مقامه اعلى من ذلك و مرتبته اشرف مما هنالك
 لا يتكلم الا على ما يمكننا معرفته و ادراكه و يكتم ما عنده من الاسرار و يصون
 فى قلبه الشريف تلك الانوار قائلا تابعا لسيد الساجدين الاخيار عليه سلام الله ما
 دام الليل والنهار :

انى لا اکتـم من علمى جواهره كى لا يرى العلم ذو جهل فيفتتنا
 وقد تقدم فى هذا ابو حسن الى الحسين و وصى قبله الحسن
 قرب جوهر علم لو ابوح به لقل لى انت ممن يعبد الوثنا
 ولا ستحل رجال مسلمون دمی يرون اقبح ما يأتونه حسنا
 ختمت الكلام لما بلغت الى هذا المقام و بالجملة هذا الشرح الشريف قد جمع
 بعض ظهورات الائمة و شرح بعض احوالهم و ما ظن ان فى الاسلام صنف
 كتاب مثله ،

كل من يدعى بما ليس فيه كذبتـه شواهد الامتحان
 اقول و قد صرح المصنف اعلى الله مقامه فى تضاعيف هذا الشرح انه
 مملو من ذكر بواطن الكتاب و السنة و بواطن بواطنها رزقنا الله معرفتها و لما
 جرت العادة بذكر شرح احوال المصنفين فى اوائل كتبهم المطبوعة اذكر هنا ما
 كتبه المصنف اعلى الله مقامه باستدعاء ولده الفاضل الكامل الشيخ محمد تقى
 رضوان الله عليه فى شرح بعض احواله و هو موجود فى مكتبتنا بخط يده
 الشريفة و اذيله بما ينبغى ان يذكر . قال اعلى الله مقامه :

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن
 ابراهيم بن داغر غفر الله لهم اجمعين بن رمضان بن راشد بن دهيم بن شمروخ
 آل صقر و هو كبير الطائفة المشهورة بالمهاشير و شيخهم و به يفتخرون و اليه

ينتسبون قعد داغر فى بلدنا المعروفة بالمطير فى من الاحساء و ترك البادية و منّ الله عليه بالايمان و له الحمد و المنة ليستنقذنا من الضلالة و كانت اولاده كلهم من الشيعة الاثنى عشرية الى ان اخرجنى و خلّصنى من الارحام و الاصلاب حتى اخرجنى الى الدنيا و له الفضل و الحمد و الشكر فخرجتُ فى وقتٍ قد انتشر الجهل و عمّ الناس خصوصاً فى بلدتنا لانها نائية عن المدن و ليس فيها احد ممّن يدعو الى الله و عبادته و لا يعرف اهلها شيئاً من الاحكام و لا يفرقون بين الحلال و الحرام و كان مما تفضّل علىّ عز و جل ان رزقنى ذرّية كرّمهم الله بالعلم و كان كبيرهم ستاً و علماً و هو الابن الاعز محمد تقى اعزّه الله و هداه و جعلنى من المنيّة فداه التمس منى أنّ اذكر بعض احوالى فى حالة الصغر و فى حال التعلم لتكون كالتاريخ فاجبته الى ما التمس منى .

و كانت ولادتى فى السنة السادسة و الستين بعد المائة و الالف من الهجرة فى شهر رجب المرجّب و على رأس السنتين من ولادتى جاء مطر شديد و ات بلادنا سيول من الجبال حتى كان عمق الماء فى المكان المرتفع من بلدنا ذراعين و نصفاً تقريباً و فى ذلك اليوم تولّد المرحوم المبرور اخى الشيخ صالح تغمده الله برحمته و اسكنه بحبوة جنّته و فى اليوم الثالث وقعت بيوت بلدنا كلها لم يبق فيها الا مسجدها و بيّث لعمتى فاطمة الملقبة بحبابة رحمة الله عليها و كان حينئذٍ عمرى سنتين و انا اذكر هذه الواقعة و على مختصر القصة قرأت القرءان و عمرى خمس سنين و كنتُ كثير التفكير فى حالة طفوليتى حتى انى اذا كنتُ مع الصبيان العب معهم كما يلعبون و لكن كل شىء يتوقّف على النظر اكون فيه مقدّمهم و سابقهم و اذا لم يكن معى احد من الصبيان اخذتُ فى النظر و التدبّر و انظر فى الاماكن الخربة و الجدران المنهدمة اتفكّر فيها و اقول فى نفسى هذه كانت عامرة ثم خربت و ابكى اذا تذكرت اهلها و عمرانها بوجودهم و ابكى بكاءً كثيراً حتى انه لما كان حسين بن سياب الباشه حاكم الاحساء و تألّبوا عليه العرب و اتى محمد آل غزير و حاصروا الباشه و قتلوا الروم و اخذوا الاحساء و حكم فيها محمد آل غزير و بعد ان مات حكم فى

الاحسآء ابنه على آل محمد و قتله اخوه دُجَيْن ابوعرعر و كان مقتله قريب عين الحَوَار بالحاء المهملة و دفن هناك فاذا مررتُ و انا عمرى خمس سنين تقريبا بقبره اقول فى نفسى اين ملكك اين قوتك اين شجاعتك و كان فى حيوته على ما يذكرون اشجع اهل زمانه و اشدّهم قوّة فى بدنه و اتذكّر احواله و ابكى بكآء اشدّيداً على تغيّر احوال الدنيا و تقلّبها و تبدّلها و كان هذه حالى ان كنتُ مع الصبيان فى لعبهم فانا مشغول باللعب معهم و ان كنتُ وحدى فانا اتفكّر و اتدبّر و كان اهل بلدنا فى غفلةٍ و جهل لا يعرفون شيئاً من احكام الدين بل كل اهل البلد صغيرهم و كبيرهم لهم مجامع يجتمعون فيها بالطبول و الزمور و الملاهى و الغنا و العود و الطنبور و كنتُ مع صغرى لا اقدر اصبر عن الحضور معهم ساعة و عندى من الميل الى طرقهم ما لا اكاد اصفه و ابكى وحدى شوقاً الى ما اتخيّلته من أفعالهم حتّى اكاد اقتل نفسى و اذا خلوتُ وحدى اخذتُ فى الفكر و التدبّر و بقيتُ على هذه الحال .

فلما اراد الله سبحانه انقاذى من تلك الحالات اجتمعتُ مع رجل من اقاربنا من المقدّمين فى طرق الضلالة المتوغّلين فى افعال الغواية و الجهالة و قال انا اريد انظم بعض ابيات الشعر و اريدك تعيننى هذا و انا صغير ما بلغت الحلم فقلتُ له افعل ففعدنا فى خلوة فاخذ اوراقاً صغاراً عنده يُقلّب فيها و اذا فيها ابيات شعر منسوبة للشيخ على بن حمّاد البحرانى الا والى تغمده الله برحمته و رضوانه فى مدح الائمة عليهم السلام و هى :

لِلّهِ قَوْمٌ اِذَا مَا اللَّيْلُ جَنَّهُمْ	قَامُوا مِنَ الْفُرْشِ لِلرَّحْمَنِ عُبَادًا
و يَرْكَبُونَ مَطَايَا لَا تَمْلُهُمْ	اِذَا هُمْ بِمَنَادَى الصَّبْحِ قَدْ نَادَا
الْأَرْضُ تُبْكِي عَلَيْهِمْ حِينَ تَفْقَدُهُمْ	لَا تَهُمُّ جُعِلُوا لِلْأَرْضِ أَوْ تَادَا
هَمُّ الْمُطِيعُونَ فِي الدُّنْيَا لِخَالِقِهِمْ	و فِي الْقِيَمَةِ سَادُوا كُلَّ مَنْ سَادَا
مُحَمَّدٌ وَ عَلِيٌّ خَيْرٌ مَنْ خُلِقُوا	وَ خَيْرٌ مَنْ مَسَكَتْ كَفَّاهُ أَعْوَادَا

فلما قرأ هذه الابيات القاها و قال الحاصل انّ الذى ما يعرف النحو ما يعرف الشعر فلما سمعتُ هذا الكلام منه و كان صببى أمّه بنت عم امّى تغمدها

الله برحمته اسمه الشيخ احمد بن محمد آل ابن حسن يقرأ فى النحو فى بلدٍ قريبة من بلدنا بينهما قدر فرسخ عند المرحوم الشيخ محمد بن الشيخ محسن قدس الله روحه قلت للشيخ احمد ما أول شيء يقرأ فيه من النحو فقال عوامل الجرجاني فقلت له اعطني اكتبها فاخذتها وكتبتها ولكنى استحيى ان اذكر لوالدى قدس الله روحه و نور ضريحه لانه كان عندى من الحياء شيء مايتصور حتى ان ذلك الحال الذى اشرت اليه من الاشتياق الى افعال اولئك الفساق مااطلع عليه احد الا الله سبحانه فمضيت الى موضع من بيتنا يقعد فيه والدى والدتى و نمت فيه و بينت بعض الاوراق التى فيها العوامل واتت والدتى و انا مغمض عيني كانى نائم ثم اتى والدى و قال لوالدى ما هذه الاوراق التى عند احمد قالت ما اعلم فقال ناولينيها فاخذتها و انا ارحيت اصابعى من حيث لا يشعر حتى تأخذ القرطاس فاخذتها واعطته والدى رحمه الله فنظر فيها و قال هذه رسالة نحو من اين له هذه قالت ما درى فقال رديها مكانها فردتها و آلت اصابعى من حيث لا تشعر فوضعتها فى يدي و بقيت قليلاً ثم تمطيت و انتبهت و اخفيت القرطاس كانى أحب ألا يطلع عليها فقال لى والدى من اين لك هذه الرسالة النحو قلت كتبتها فقال لى تحب أن تقرأ فى النحو فقلت نعم و جرت نعم على لساني من غير اختيارى و انا فى غاية الحياء كأن قولى نعم اقبح الاشياء و لكن الله و له الحمد و الشكر اجرها على لساني من غير اختيارى فلما كان من الغد ارسلتنى مع شيء من النفقة الى البلد التى فيها الرجل العالم اعنى الشيخ محمد بن الشيخ محسن و اسمها القرين و وضمنى مع ذلك الصبى الذى تقدم ذكره و هو الشيخ احمد رحمه الله فكان شريكى فى الدرس عند الشيخ محمد و قرأت العوامل و الاجرومية عنده .

و رأيت فى المنام رجلاً كأنه من أبناء الخمس و العشرين سنة اتى الى و عنده كتاب فاخذ يعرّف لى قوله تعالى الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى مثل خلق اصل الشيء يعنى هيولاه فسوى صورته النوعية و قدر اسبابه فهداه الى طريق الخير و الشر يعنى من هذا النوع و ان لم يكن خصوص ما ذكرته

فانتبهتُ وانا منصرف الخاطر عن الدنيا وعن القراءة التي يعلمناها الشيخ لانه انما يعلمنا زيد قائم زيد مبتدأ وقائم خبره و بقيت احضر المشايخ ولا اسمع لنوع ما سمعتُ في المنام من ذلك الرجل شيئا و بقيتُ مع الناس بجسدى و رأيتُ اشياء كثيرة لا اقدر احصيها .

منها انى رأيتُ في المنام كائى ارى جميع الناس صاعدين على السطوح يتطلعون لشيء فصعدتُ انا سطح بيتنا و اذا انا ارى شيئا اتى ممّا بين المغرب و الجنوب و هو معلق بالسّماء بطرفٍ منه و طرف آخر مُتدَلٍّ كالسرادق و هو مقبل الينا انا و الناس كلهم و كلما قُرب منا انحطّ الى جهة السفلى حتى وصل الينا و كان اسفل ما منه ما كان عندى و قبضته يدي و اذا هو شيء لطيف لا تدركه حاسّة اللمس بالجسم الا بالبصر و هو ابيض بلورى يكاد يخفى من شدّة لطافته و هو حلقٌ منسوجة على هيئة نسج الدرع و لم يصل اليه احد من تلك الخلائق المتطلّعين اليه غيرى .

و رأيتُ ليلة اخرى كأن الناس كلهم يتطلعون على السطوح كالرؤيا الاولى الى شيء نزل من السّماء و قد سدّ جهة السّماء الا انّ جميع اطرافه متّصلة بالسّماء و وسطه منخفضٌ و لم يصل من تلك الخلائق احد غيرى لان اخفض ما فى وسطه المتدلى هو الذى وصل الىّ فقبضته يدي فاذا هو غليظ ثخين .

و رُئى لى ايضا كأن جبلاً عالياً الى عنان السّماء و حوله من جميع جوانبه رمالٌ منهالة و كلّ الخلائق يعالجون فى صعوده و لم يقدر احد منهم ان يصعد منه قليلاً و اتيتُ انا و صعدته كلمح البصر باسهل حركة الى اعلاه و امثال هذه من الامور الغريبة التي ربّما اعجز عن احصائها .

ثم انى رأيتُ ليلة كائى دخلتُ مسجداً فوجدت فيه رجالاً ثلاثة و شخص آخر يقول لكبير الثلاثة يا سيدى كم اعيش فقلتُ مَنْ هؤلاء و مَنْ هذا الذى تسأله فقال هذا الحسن بن على بن ابيطالب عليهما السلام فمضيتُ اليه و سلمت عليه و قبلتُ يده و توهمت ان اللّذين معه الحسين و علىّ بن الحسين عليهما السلام فقال عليه السلام هذا علىّ بن الحسين و الباقر عليهما السلام فقلتُ انا يا

سَيِّدِي كَمْ اَعِيشَ فَقَالَ خَمْسَ سَنِينَ اَوْ اَرْبَعَ سَنِينَ اَوْ قَالَ خَمْسَ سَنِينَ وَاَرْبَعَ سَنِينَ فَقُلْتُ الْحَمْدُ لِلّٰهِ فَلَمَّا عَلِمَ مَنَى الرِّضَا بِالْقَضَاءِ قَعَدَ عِنْدَ رَأْسِي وَذَلِكَ كَأَنِّي حِينَ اَظْهَارِي لِلرِّضَا بِمَا قَالَ نَأْتَمُّ عَلَى قَفَائِي وَرَأْسِي إِلَى جِهَةِ الْقُطْبِ الْجَنُوبِيِّ وَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قِيَامَ عَلَى جَانِبِي الْاَيْمَنِ كَالْمُصَلِّينَ عَلَى الْمِيْتِ الْاِلَّاهِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا يَلِي رَأْسِي فَلَمَّا اَظْهَرْتُ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ قَعَدَ عِنْدَ رَأْسِي وَوَضَعَ فَمَهُ عَلَى فَمِي فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ اَصْلَحَ اِنْ كَانَ فِي فَرْجِهِ خَرَابٌ فَقَالَ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَرْجُ لَا يَخَافُ مِنْهُ وَاِنْ اَعْقَمَهُ اللّٰهُ وَاِنَّمَا يَخَافُ مِنَ الْقَلْبِ فَتَعَلَّقْتُ بِهِ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى وَجْهِهِ وَامْرَأَهَا إِلَى صَدْرِي حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ يَدِهِ الشَّرِيفَةِ فِي قَلْبِي ثُمَّ كَأَنِّي اَنَا وَهُمْ قِيَامَ فَقُلْتُ لَهُ يَا سَيِّدِي اَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ اِذَا قَرَأْتَهُ رَأَيْتَكُمْ فَقَالَ لِي :

كُنْ عَنِ امُورِكَ مَعْرِضًا	وَكُلِّ الْأُمُورَ إِلَى الْقَضَا
فَلَرُبَّمَا اتَّسَعَ الْمَضِيقُ	وَرُبَّمَا ضَاقَ الْفَضَا
وَلَرُبَّ امْرٍ مُتْعِبٍ	لَكَ فِي عَوَاقِبِهِ رِضَا
اللّٰهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ	وَلَا تَكُنْ مُتَعَرِّضًا
اللّٰهُ عَوْدَكَ الْجَمِيلُ	فَقَسْ عَلَى مَا قَدْ مَضَا

ثُمَّ قَالَ اَيْضًا :

رُبَّ امْرٍ ضَاقَتِ النَّفْسُ بِهِ	جَاءَهَا مِنْ قَبْلِ اللّٰهِ فَرْجٌ
لَا تَكُنْ مِنْ وَجْهِ رَوْحٍ آيِسًا	رُبَّمَا قَدْ فَرَّجَتْ تِلْكَ الرُّتَجُ
بَيْنَمَا الْمَرْءُ كَثِيبٌ ذَنِفٌ	جَاءَهُ اللّٰهُ بِرَوْحٍ وَفَرْجٍ

وَكَانَ يَقْرَأُ مِنَ الْاَوَّلِ فُقْرَةٍ وَمِنَ الثَّانِي فُقْرَةٍ فَقُلْتُ كَيْفَ هَذَا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي الشَّعْرِ هَكَذَا فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي هَلْ رَأَيْتَ الْقَصِيدَةَ الَّتِي اَوَّلَهَا :

أَلَا انْظُرْنَ يَا خَلِيلِي بَيْنَ اَحْوَالِي فِي أَيَّهَا هُوَ اَحْلَى لِي وَاخْوَى لِي

فَقَالَ رَأَيْتَهَا وَهِيَ عَجِيبَةٌ اَلَّا اِنْهَا ضَائِعَةٌ وَذَلِكَ اَنَّمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ لِأَنِّي نَظَّمْتُهَا فِي التَّغَزَّلِ فَقُلْتُ لَهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى اَنْظُمْ فِي مَدْحِ قَصِيدَةٍ ثُمَّ اِنِّي اَحْبَبْتُ اَنْصُرَافَهُمْ لَثَلَا نَسِيَ تِلْكَ الْاَيَّاتِ وَثِقَةَ مَنَى بِوَعْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ .

ثم انى ذات ليلةٍ قعدتُ آخر الليل لصلوة الليل و كان قريب بلدنا بلد اسمها البابة وفيها نخلة طويلة جداً ما رأيتُ منذ خِلقتُ نخلةً طولها و عليها حمامة راعيةٌ وهى تنوح فذكرتنى تلك الرؤيا و من رأيتُ فنظمتُ القصيدة فى مدحهم عليهم السلام التى أوّلها :

بِى الْعَزَاغَزْ وَ جَلَّ الْوَجَلُّ وَ بَاخَ مَدْمَعِى بِمَا أَحْتَمِلُ

وهى موجودة .

و الحاصل ثم أتى بقيتُ اقرأ الايات كل ليلةٍ و اكررها و لا أريهم عليهم السلام كم شهر ثم أتى استشعرتُ انه عليه السلام ما يريد منى قرآءة الايات و انما يريد منى التخلّق بمعانيها فتوجّهت الى الاخلاص فى العبادة و كثرة الفكر و النظر فى العالم و كثرة قرآءة القرءان و الاعتبار و الاستغفار فى الاسحار فرأيتُ مناماتٍ غريبةٍ عجيبة فى السموات و فى الجنات و فى عالم الغيب و البرزخ و نقوشا و الوانا تبهر العقول ثم انفتح لى رؤيتهم عليهم السلام حتى انى اكثر الليالى و الايام ارى مَنْ شئت منهم على ما اختار منهم الذى اراه عليه السلام و اذا رأيتُ احداً منهم و انتبهتُ و انقطع كلامى قبل تمامه رجعتُ فى النوم و رأيتُ ذلك الذى رأيتُه عند منقطع كلامى حتى اتممه و اذا ذكر لى احد من الناس أن اذا رأيتهم تسئل لى الدعاء رأيتُ كذلك و قد ذكر لى اخى الشيخ صالح أن اذا رأيتَ القائم عليه السلام فاسئله لى الدعاء فرأيتُ القائم عليه السلام عجّل الله فرجه و قلّت له يا سيّدى أنّ اخى صالحاً يسئلك الدعاء فدعاه و قال فى زوجته ولد ثم حملت زوجته بزين الدّين ابنه .

و كنتُ فى أوّل انفتاح باب الرؤيا رأيتُ الحسن بن على بن ابيطالب عليه السلام فسألته عن مسائل فاجابنى ثم وضع فمه الشريف فى فمى و بقى يمجّ علىّ من ريقه و انا اشرب و هو ساخنٌ إلا انه الدّ من الشهد قدر نصف ساعة كل ذلك و انا اشرب من ريقه ثم بعد كم سنةٍ رأيتُ النّبى صلى الله عليه وآله و قلّتُ يا سيّدى اريد منك أن اخلع الدنيا اصلاً بحيث لأعرف فقال هذا اصلى فشدّت عليه فى الطلبة فتغافلنى و مضى عنى من حيث لا اشعر ففتّشتُ عليه ثم وجدته و

قلتُ له انا اريد منك هذا المطلب فقال يمكن بعد حين فتغيّب عني فطلبتُه فوجدته وشدّدتُ عليه مراراً فمرة يقول هذا اصلح ومرة يقول بعد حين فلَمّا آيسْتُ من مطلبي قلتُ له اذا زوّدتني فرفع يمينه الشريفة واراد ان يمسخ بها وجهي وصدري قلتُ له ما أريدُ هذا فقال لى ما تريدُ قلتُ اريد تسقينى من ريقك فوضع فمه على فمى ومجّ علىّ من ريقه ماء الدّ من الشهد وابرّد من الثلج الآ انه قليل و كنت انا وهو صلى الله عليه وآله قائمين فضعفتُ لشدّة اللدّة وبرد الماء فقعدتُ ثم قمْتُ وهو يضحك من قعودى وضعفى وسقانى مرة اخرى كالاولى ثم مضى .

والحاصل انى رأيتُ اكثر الائمة عليهم السلام وظنى كلهم الآ الجواد عليه السلام فانى متوهم فى رؤيته و كل من رأيتُ منهم يجيبنى فى كل ما طلبتُ الآ مسألة الانقطاع فان جوابهم لى فيه كجواب النبى صلى الله عليه وآله و كنتُ مدّة اقبالى سنين متعددة ما يشته علىّ شىء فى اليقظة الآ واتانى بيانه فى المنام فى اشياء ما اقدر اضبطها لكثرتها واعجب من هذا انى ما ارى فى المنام شيئاً الآ على اكمل ما اريده فى اليقظة بحيث يفتح لى جميع ما يؤيد ادلّته ويمنع ما يعارضه و بقيتُ سنين كثيرة على هذه الحال حتى عرّفنى الناس واشغلتُ بهم عن ذلك الاقبال و انسد ذلك الباب المفتوح فكنتُ الان ما اريهم عليهم السلام الآ نادراً من الاحوال .

و كان من جملة هذه الامور النادرة انى رأيتُ امير المؤمنين عليه السلام فى مجلس مشحون من العلماء والاجلاء فلَمّا اقبلتُ قام عليه الصلوة والسلام فقعدتُ عند التعل فقال اقبل ما هذا مكانك فقمْتُ ثم قعدتُ قريباً فقال اقبل و لم يزل عليه السلام يقرّبني حتى اقعدنى فى جانبه فكان ممّا سألتُه هل يجوز بيع الصبرة فقال لا ثم ذكرْتُ له حاجتى فقال انا ما فى يدى شىء فقلتُ له نعم و لكنى اتيتُ اليك من الذى بينى وبينك اريد ممّا اعرف من مقامك عند الله فلما قلتُ له ذلك قال ان شاء الله يكون بعد حين هـ .

و كنت فى تلك الحال دائماً ارى مناماتٍ وهى إلهاماتُ فانى اذا خَفِى

عَلَى شَيْءٍ رَأَيْتُ بَيَانَهُ وَلَوْ أَجْمَالًا وَلَكِنِّي إِذَا اتَانِي بَيَانُهُ فِي الطَّيْفِ وَانْتَبَهْتُ
ظَهَرَتْ لِي الْمَسْئَلَةُ بِجَمِيعٍ مَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِدْلَةِ بِحَيْثُ لَا يَخْفَى عَلَيَّ مِنْ
أَحْوَالِهَا حَتَّى أَنَّهُ لَوْ اجْتَمَعَتِ النَّاسُ مَا امْكَنَهُمْ يُدْخِلُونَ عَلَيَّ شَبَهَةً فِيهَا وَاطَّلَعَ
عَلَى جَمِيعِ ادْلَتِهَا وَلَوْ أَوْرَدُوا عَلَيَّ الْفَ مِثْلَ الْفِ وَاعْتَرَضَ ظَهَرَ لِي مُحَامِلُهَا وَ
اجْوِبَتُهَا بِغَيْرِ تَكَلُّفٍ وَوَجَدْتُ جَمِيعَ الْإِحَادِيثِ كُلِّهَا جَارِيَةً عَلَى طَبَقٍ مَا رَأَيْتُ
فِي الطَّيْفِ لَآنَ الَّذِي أَرَاهُ فِي الْمَنَامِ مَعَايِنَةً لَا يَقَعُ فِيهِ غُلُطٌ وَإِذَا أَرَدْتُ أَنْ تَعْرِفَ
صَدَقَ كَلَامِي فَانْظُرْ فِي كِتَابِي الْحَكِيمَةِ فَانِي فِي أَكْثَرِهَا فِي أَغْلِبِ الْمَسَائِلِ
خَالَفْتُ جُلَّ الْحُكَمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ فَإِذَا تَأَمَّلْتَ فِي كَلَامِي رَأَيْتَهُ مُطَابِقًا لِإِحَادِيثِ
أُئِمَّةِ الْهُدَى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَلَا تَجِدُ حَدِيثًا يَخَالَفُ شَيْئًا مِنْ كَلَامِي وَتَرَى كَلَامَ
أَكْثَرِ الْحُكَمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ مُخَالَفًا لِكَلَامِي وَلِإِحَادِيثِ الْأُئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
حَتَّى بَلَغَ مِنْهُمْ الْحَالُ إِلَى أَنْ أَكْثَرَهُمْ مَا يَعْرِفُونَ كَلَامَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَفْسُرُهُ
بِغَيْرِ مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ الْبَيَانَ فَانْظُرْ بِعَيْنِ الْإِنْصَافِ
لَتَعْرِفَ صِحَّةَ مَا ذَكَرْتُ فَانِي مَا تَكَلَّمُ إِلَّا بِدَلِيلٍ مِنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ .

هَذَا كَانَ نَسَبِي وَمِنْ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الشَّيْخِ حُسَيْنِ بْنِ عَصْفُورِ الْبَحْرَانِيِّ
رَحِمَهُمُ اللَّهُ بَحْثٌ كَثِيرٌ وَأَكْثَرُ الْإِنْكَارِ عَلَيَّ ثُمَّ انْصَرَفْنَا فَلَمَّا جَاءَ اللَّيْلُ رَأَيْتُ
مَوْلَايَ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الْهَادِي عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ الطَّيِّبِينَ وَابْنَاءَهُ الطَّاهِرِينَ أَفْضَلَ
الصَّلَاةِ وَأَزْكَى السَّلَامِ فَشَكُوْتُ إِلَيْهِ حَالِ النَّاسِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَرْكُهُمْ وَامْضُ
فِيمَا أَنْتَ فِيهِ ثُمَّ أَخْرَجَ إِلَيَّ أَوْرَاقًا عَلَى حِجْمِ الثَّمَنِ وَقَالَ هَذِهِ إِجَازَاتُنَا الْإِثْنَى عَشَرَ
فَاخْذُتْهَا وَفَتْحُتْهَا وَإِذَا كُلَّ صَفْحَةٍ مُصَدَّرَةٌ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبَعْدَ
الْبِسْمَةِ إِجَازَةٌ وَاحِدَةٌ مِنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَكَانَ مِمَّا أَمَرُونِي بِهِ وَوَعَدُونِي بِهِ وَ
صَفَوْنِي عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِهِ مَا لَا يُصَدِّقُ بِهِ كُلُّ مَنْ سَمِعَ اسْتِعْظَامًا لَهُ وَأَنِّي لَسْتُ
أَهْلًا لَهُ حَتَّى أَتَى قَلْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ الْقَائِلُ بِذَلِكَ فَقَالَ غَيْرَ أَنَا أَنَا
الْقَائِلُ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنْتَ تَعْرِفُنِي وَأَنَا أَعْرِفُ نَفْسِي أَتَى لَسْتُ أَهْلًا لِذَلِكَ فَلَايَ
سَبَبٍ قُلْتُ ذَلِكَ فَقَالَ بِغَيْرِ سَبَبٍ فَقُلْتُ بِغَيْرِ سَبَبٍ فَقَالَ نَعَمْ أَمَرْتُ أَنْ أَقُولَ كَذَا
فَقُلْتُ أَمَرْتُ أَنْ تَقُولَ كَذَا فَقَالَ نَعَمْ وَأَمَرْتُ أَنْ أَقُولَ أَنْ ابْنَ أَبِي مُدْرَسٍ مِنْ أَهْلِ

الجنة و كان رجلاً من اهل بلدنا من جهال الشيعة وقال ايضاً وأُمرتُ أن أقول إنّ
عبدالله الغويدري من اهل الجنة فقلتُ عبدالله الغويدري من اهل الجنة فقال
صلى الله عليه وآله لا تغترّ بأنّ ظاهره خبيث فانه يرجع الينا ولو عند خروج
رُوحه و كان عبدالله الغويدري رجلاً عَشَّاراً من اهل السنّة والجماعة ولم نسمع
عنه شيئاً من فعل الخير الا انه كان يحبّ جماعة من السادة من اقاربنا ويخدمهم
و يعظّمهم و يكرمهم غاية الاكرام ثم بعد مدّة تكلمتُ بهذا الكلام بمحضر
جماعة من الشيعة فقال شخص منهم اسمه عبدالله ولد ناصر العطار و كان بينه و
بين عبدالله الغويدري صداقة و مواخاة فقال عبدالله الغويدري شيعى فقلنا ليس
بشيعى فقال والله انه شيعى ولا يطلع عليه الا الله و انا و هو رفيقى و انا اعرفه و
الحاصل من الاتفاق ان طوائف من البوادي اعتدوا على طائفة من الشيعة من
اهل القطيف و وقع بينهم حرب و استعان الشيعة باهل الاحساء و خرج من
الاحساء عسكر لا عانة اهل القطيف على البوادي و كان من جملة من خرج
معهم عبدالله الغويدري فقتل في جملة من قتل فختم له بالشهادة فى الدفاع عن
المؤمنين و الحاصل انّ من الامور الغريبة تعبير ما ذكرتُ من الرؤيا التى تقدم
ذكرها فانه مما لا يحسن بيانه خصوصاً للجهال و الحساد و اما انا فان افتريته
فعلىّ اجرامى .

اقول و كانت سنة ولادته سنة ١١٦٦ الهجرية القمرية و الظاهر انه هاجر
الى العراق بعد ما مضى من عمره الشريف عشرين سنة و كان يحضر محاضر
مشاهير العلماء التى كانوا قاطنين فى تلك البلاد كالعالم الفاضل الكامل آقا باقر
البهبهاني و العالم الكامل وحيد العصر السيد مهدي الطباطبائي و العالم العامل
الشيخ جعفر بن شيخ خضر الشلال و العالم الكامل و الفقيه الجامع المير سيد
على الطباطبائي اعلى الله درجاتهم و اجازة العلماء و استجازوا منه و يأتى ذكر
اجازاته فيما بعد و كان مجاوراً لتلك العتبات العاليات الى ان ظهر طاعون فى
تلك البلاد و رجع منها الى بلده و توطن و تأهل فيها و اشتهر امره و صار مرجع
العام و الخاص الى ان رجع ثانيا الى العراق فى سنة ١٢١٢ و بعد التشرف بزيارة

العتبات العاليات انتقل الى نواحي البصرة و اقام فى ذورق الى سنة ١٢١٦ ثم انتقل الى البصرة واشتهر امره واجتمع حوله جمع كثير الا انه كان يحب الخلوة والعبادة ويفر من اجتماع الناس ولذا كان ينتقل من قرية الى قرية فى تلك الحوالى الى سنة ١٢٢١ ثم عزم التشرف بزيارة العتبات العاليات وزيارة مشهد الرضا عليه السلام و مر فى طريقه على بلدة يزد من بلاد ايران و كانت تلك البلدة فى تلك الايام مجمع العلماء والفضلاء لاسيما اكابرهم كالعالم الكامل الشيخ جعفر النجفى اعلى الله درجته الذى كان فى تلك البلدة فى تلك الاوقات والفاضل الكامل الملا اسمعيل العقدائى والعالم الجامع للمعقول والمنقول الحاج رجب على والسيد الجليل العالم السيد حيدر والحكيم المتقن الملا مهدي والسيد النجيب النبيل ميرزا سليمان والعالم الكامل ميرزا محمد على مدرس اعلى الله درجاتهم عظموه وكرموه وكانوا يحضرون محضره ويستفيدون ويستفيضون منه و اقام هناك برهة من الزمان و كان اهل البلدة وعلماؤها يصرون على ان يقيم عندهم ولكنه اعلى الله مقامه لم يقبل و وعدهم ان يرجع اليها بعد ان يزور مشهد الرضا عليه السلام فارتحل عنهم وتشرف بزيارة الرضا عليه و على آبائه السلام وعظمه علماء تلك البلدة وكرموه كما هو دأب العلماء المتقين ثم رجع الى يزد و اقام عندهم و كان العلماء يقدمونه فى جميع الامور و يحكمونه فيما تشاجر بينهم فى المسائل و يقبلون قوله و كلما كان يعزم على الارتحال يمنعه العلماء والاعيان و اهل البلد بالبكاء والاستغاثة ليقيم عندهم و كان يجيب طلبتهم واشتهر امره فى جميع بلاد ايران الى ان اشتاق الخاقان المغفور فتحعليشاه ملك ايران لزيارته و كان يطلب ان يقدم اليه فى طهران و لم يكن الشيخ يجيب طلبته الى ان الجأ اصراره الى القبول و مما كتب اليه الملك هو هذا المكتوب :

الحمد لله الذى شوقنا بلقاء الشيخ الجليل والحبر النبيل قطب الاقطاب و لب الالباب حجة الله البالغة و نعمته السابغة اضحت بدوحة العلوم غصنها سمقا و اميط عن صباحها من الجهل عنقا علامة العلماء اعرف العرفاء افقه الفقهاء ادام

الله بقاءه ويسر لنا لقائه وبعد لا يخفى عليك يا بدر اهل الدين وبحر ملة اليقين كعبة الفضائل ونقاوة الخصال انا نشأتك اليك شوق الصائم الى الهلال والعطشان الى الزلال والمحرم الى الحرم والمعدم الى الدرهم ونرجو منك بعد وصول هذه الورقة ان تقدم بالعطف والشفقة وتوجه اليها وتوقف برهة من الزمان لدينا حتى نستفيض منك وانت السحاب المطير ونقتبس وانت السراج المنير ونقتطف وانت الروض الظاهر ونجتني وانت الشجر الباهر واذا دعيتم فاجيبوا فان منزلكم عندنا لرحيب والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

بالجملة سافر الى طهران وعظمه الملك كثيرا وبقي عنده زمانا قليلا وكتب رسالة السلطانية في جواب استلته والملك كان يصير على ان يقيم عنده ولكنه اعلى الله مقامه اعتذر اليه ورجع الى يزد في سنة ١٢٢٤ واشتغل بالتدريس ونشر فضائل آل محمد عليهم السلام والجواب عن الاسئلة الواردة عليه من اطراف البلاد وكان اقامته هناك خمس سنوات ثم تشرف بزيارة الرضا عليه السلام ورجع الى يزد وبعد زمان عزم مجاورة العتبات العاليات وخرج اليها من طريق اصفهان وعظمه علماء تلك البلدة وكرموا كثيرا واستنسخوا رسائله وبقي عندهم اربعين يوما ثم ارتحل عنهم وعند مروره على بلدة كرمانشاه استقبله الشاهزادة محمد علي ميرزا دولتشاه مع جميع العلماء والاعيان خارج البلد على اربعة فراسخ واستدعى الشاهزادة ان يقيم الشيخ في بلدتهم واصر على ذلك حتى قبل الشيخ ان يرجع اليهم بعد زيارة المشاهد المشرفة ورجع اليهم في رجب ١٢٢٩ واقام عندهم ثلث سنين ثم عزم حج بيت الله الحرام من طريق الشام في سنة ١٢٣٢ ورجع من طريق النجف وكرلاء ورجع الى كرمانشاه في سنة ١٢٣٤ معززا واستقبله الشاهزادة مع جميع اهل البلد فاقام عندهم واشتغل بالتدريس ونشر فضائل آل محمد عليهم السلام الى ان توفي الشاهزادة تغمد الله برحمته وظهر قحط ووباء شديد في تلك الحدود وخرج الشيخ منها الى زيارة الرضا عليه السلام مع اهله وعياله ورجع منها من طريق طبرستان وورد يزد واستقبله عموم اهل البلد فبقى عندهم ثلاثة اشهر ثم

توجه الى اصفهان واستقبله اهل البلد استقبالا عجيبا و خرج الى استقباله الرجال والنساء والصغار والكبار وعظموه وجلوه فبقى عندهم زمانا واشتغل بالتدريس ونشر الفضائل وكان العلماء العظام فى تلك البلدة كالحاج محمد ابراهيم الكرباسى رحمة الله عليه عظيم علماء اصفهان بل ايران والسيد الاجل حجة الاسلام السيد محمد باقر والعالم العامل الشيخ محمد تقى والعالم الفاضل ميرزا باقر النواب والحكيم العظيم ملا على النورى والعالم الكامل ملا محمد على النورى والفاضل الجليل ملا محمد اسمعيل واحدا العين والعالم الكبير ملا على اكبر والمولى الاولى صاحب الرياسة الكبرى آقا مير محمد حسين سلطان العلماء اعلى الله درجاتهم يعطلون مجالس درسههم ومساجدهم ويحضرون بانفسهم مجالس درسه ويقتدون به فى صلواته الى ان عزم الارتحال ولما كان شهر رمضان قريبا استدعوا منه ان يقيم عندهم واصروا على ذلك حتى قبل منهم وكان يقيم الصلوة فى مسجد شاه ولم يكن المسجد يسع جماعة المأمومين وكان الصفوف تقام خارج المسجد فى ميدان شاه وربما كان يبلغ عددهم فى بعض الايام ستة عشر آلف على ما عده بعض العادين . وهكذا كان امره فى بلاد ايران ولم يكن احد من العلماء المتقين منكرا لعلمه وزهده وجلالة قدره ولم يكونوا يتوانون فى تعظيمه وتمجيده الا ان كل ذلك آثار الاحقاد والاحساد فى صدور بعض المتشبهين بالعلماء الذين كانوا يظهرون التقوى ويطنون حب الرياسة وطلب الاموال وخافوا نقصان ما كان يصل اليهم من دراهم الهند والعجم الا انهم لم يكونوا يجترؤون على اظهار ما فى صدورهم الى ان اظهره شيخ فى قزوین يسمى بالشيخ محمد تقى البرغانى الذى كان من جهله يزعم انه اعلم العلماء وكان يتوقع ان يرد عليه الشيخ فى قزوین حين رجوعه من اصفهان الى كرمانشاه ولما كان الشيخ قد وعد من قبل ان يرد على الاخوند الملا عبد الوهاب احد علماء قزوین لم يرد على البرغانى فاشتعل نار حسده واعتزل عن الشيخ واطلق لسانه فى قدحه فاراد بعض اعيان البلد ان يلتئم بينهما ورتب مجلسا للضيافة ودعاهما اليه ليرتفع ما ظهر من النقار

و مما قال البرغانى للشيخ فى ذلك المجلس ان مذهبكم فى المعاد هو مذهب الملاصدرا فانكر عليه الشيخ و ذكر ان مذهبه ماذا و اجاب البرغانى انه كفر و من هناك ظهر الخلاف و الشقاق و مذهب الشيخ فى المعاد هو ما ذكره فى هذا الكتاب فى شرح قوله عليه السلام و اجسادكم فى الاجساد (الجزء الرابع ص ٢٤)،

بالجملة ارتحل الشيخ من قزوین و رجع الى كرمانشاه وبقى هناك سنة و لم يعتن الشيخ بتكفير البرغانى و لكن الحساد لم يألوا عن نشر تكفير البرغانى و كتبوا الى اطراف البلاد و استعانوا باشباههم فى نشر هذا الامر الى ان عزم الشيخ على مجاورة حرم سيد الشهداء عليه السلام فى آخر عمره فكتب هؤلاء الى علماء العراق انا كفرنا الشيخ فكفروه فاجابهم الذين كان فى قلوبهم زيغ و اشعلوا نار الفتنة حتى بلغ دخانه اعنان السماء و طفقوا يقدحون فى الشيخ فى كل ناد و مجلس و نسبوا اليه من العقائد الفاسدة ما كان الشيخ بريئا عنها و كانوا يقولون ان الشيخ يقول ان الذى خلق السموات و الارض على بن ابيطالب نعوذ بالله و حكموا بنجاسة الارض التى يطأها الشيخ و بنجاسة حضرة الحسين عليه السلام لانه يدخل عليه للزيارة و بذلوا الاموال على ذلك للقريب و البعيد تشييدا لتكفيره و حسبوا ان الله غافل عما يعملون و سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون .

و لم يكتفوا بذلك حتى التجأوا الى باشا بغداد داود باشا الذى كان عدوا للشيعة و اروه الجزء الثانى من شرح الزيارة الذى ذكر فيه الشيخ حكاية ديك الجن (ص ٢٧٩) و كان فيها قدح الخلفاء و اروه ورقة مزورة و نسبوا الى الشيخ و كان مكتوبا فيها ان عليا هو الخالق و الرازق و المحيى و المميت و اثاروا عداوة الرجل حتى خاف الشيخ على نفسه و توجه مع اهله و عياله الى بيت الله الحرام و فر اليه من شر تلك الطغام الا انه كان من تقدير الله ان يتوفاه رسله فى هذا السفر فاجاب دعوة ربه فى منزل يقال له الهدية على ثلاثة منازل من المدينة المنورة و حمل اليها و دفن فى جوار الاثمة (ع) فى البقيع مما يلى ارجلهم و ذكر

الحاج شيخ عباس القمي (ره) في الفوائد الرضوية انه رأى قبره الشريف هناك و كان عليه لوح مكتوب عليه هذه الاشعار :

لزين الدين احمد نور علم تضىء به القلوب المدلهمة
يريد الجاحدون ليطفئوه ويأبى الله الا ان يتمه

اقول و لكن الآن بعد خراب القبة المطهرة محى اثر قبره و سئلت في سفرى الى المدينة المنورة فى سنة ١٣٩٠ الهجرية بعض المعمرين من اهل المدينة الذى كان يعرف موضعه فارى موضعا مما يلى ارجل الائمة (ع) على مقدار ستة امتار الى المشرق ثم ستة امتار الى الجنوب و كان وفاته اعلى الله مقامه فى ٢١ ذى القعدة من سنة ١٢٤١ الهجرية هذا مختصر من تاريخ حياته .

و اما مصنفاته فكثيرة مذكورة فى كتاب (فهرست كتب مشايخ) لابي المرحوم الحاج ابو القاسم خان ابراهيمى اعلى الله مقامه مفصلا و قد طبع مرارا الا انه بالفارسية و قد ترجمه بالعربية السيد المرحوم السيد عبدالله الموسوى تغمده الله برحمته و لما يطبع و يبلغ عدد مصنفاته ١٣٢ رسالة و فائدة تسع و اربعون منها فى الحكمة منها هذا الشرح الشريف و هو اشهرها و منها شرح الحكمة العرشية للحكيم العالم الملا صدر الدين الشيرازى (ره) و هو مشتمل على ثلاثة مجلدات ذكر فيه لباب المعارف الالهية و معرفة حقايق الاشياء على ما هى عليه و منها شرح المشاعر للملا صدر الدين ايضا سلك فيه مسلك اهل البيت عليهم السلام فى معرفة حقايق الاشياء و ذوات الموجودات و بالغ فى ابطال القول بان بسيط الحقيقة كل الاشياء و منها الفوائد كتبها لمارجع من اصفهان الى يزد و واجه علمائها كتب هذا الكتاب و هو موجز مختصر لكنه جامع للامور العامة مما يتعلق بالموجودات الثلاثة من الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقيد و قال فى اول هذا الكتاب انى لما رأيت كثيرا من الطلبة يتعمقون فى المعارف الالهية و يتوهمون انهم تعمقوا فى المعنى المقصود و هو تعمق فى الالفاظ لا غير رأيت ان اروعهم بعجائب من المطالب لم يذكر اكثرها فى كتاب ولا جرى فى سؤال و لا جواب و يكون ذلك بدليل الحكمة الى آخر و ذكر فى

آخره اعلم انى كررت العبارة ورددتها للتفهيم ولو هذبت العبارة واقتصرت على الاشارة لكملت البصائر الى هذه المطالب ومع ذلك فان عرفت فانت انت و منها شرح جنابه الشريف على الفوائد اوضح معانيها و شرح مبانيها و منها رسالة فى شرح رسالة العلم للملا محسن الكاشانى رادا عليه و منها رسالة مختصرة فى صفة تعلق علم الله بالمعلومات و نقل مولاى جدى العلامة الحاج محمد كريم خان اعلى الله مقامه تمامها فى رسالته المبسوطة الفطرة السليمة و ذكر فى وصفها انه تحت كلام ساداته و فوق كلام ساير الانام و قال بعد الاشارة الى بعض مراداته و لعمري لو ضربت اباط الابل على بسيط الارض لا اظنك ان تقف على شرح هذه العبارة و كفاك ان يقول مثل الشيخ فيه العاثر عليه اعز من الكبريت الاحمر و يعظمه و كفى باستعظامه عظمة ، الى غير هذه من الكتب الحكيمة ،

و ستة عشر من مصنفاته فى اصول العقايد منها حياة النفس فى اصول الدين و منها العصمة و الرجعة فى اثبات عصمة الانبياء و اثبات الرجعة ، و خمس منها فى الموعدة و السلوك و هى اربعة خطب و رسالة فى خلوص النية ،

و تسع منها فى اصول الفقه و هى ست رسائل و فائدة فى الاستصحاب و فائدة فى اصل العدم و فوائد فى مباني اصول الفقه ،

و سبعة منها فى المسائل الفقهية استدلالية و غير استدلالية ، و ثلاثة منها فى التفسير و منها رسالة فى تفسير معنى احد فى سورة التوحيد و رسالتان فى علم الكيمياء ،

و اربعة منها فى العلوم الادبية منها رسالة فى رسم القرآن و منها رسالة فى التجويد ،

و خمسة و ثلثون منها فى المطالب المختلفة و الاجوبة عن المسائل الواردة اليه من الفقه و الاصول و الحديث و التفسير و العقايد و الكلام و الحكمة و العلوم المختلفة كالموسيقى و النحو و المعانى و البيان و النجوم و

الهندسة والهيئة والحساب والاكسير والاعداد والجفر والطب وغيرها و
اغلب مصنفااته مطبوع بعضها منفردا كشرح الزيارة و شرح المشاعر و شرح
العرشية و شرح الفوائد و بعضها مجتمعا فى مجموعة تسمى بجوامع الكلم الا ان
جميعها قليل الوجود لانها يمضى من طبعها ما يقرب مائة سنة و نحن شرعنا فى
طبعها اخيرا و مما فرغنا منه هو هذا الكتاب المستطاب و نشتغل الآن بطبع شرح
العرشية و شرح الفوائد وفقنا الله لطبع جميعها .

و اما اجازاته فمما وصل اليها هو اجازة السيد الاجل الاول السيد مهدي
الطباطبائي الملقب ببحر العلوم و اروى هنا بعضها قال اعلى الله درجته :
و بعد فلما كان من حكمة الله البالغة و نعمه السابعة ان جعل لحفظ دينه و
احكامه علماء مستحفظين لشرايعه و احكامه صار يتلقى الخلف عن السلف ما
استحفظوا من علوم اهل الحكمة و الشرف فبلغوا بذلك اعلى المراتب و نالوا به
اتم المواهب و كان ممن اخذ بالحظ الوافر الاسنى و فاز بالنصيب المتكاثر
الاهنى زبدة العلماء العاملين و نخبة العرفاء الكاملين الاخ الاسعد الامجد الشيخ
احمد بن الشيخ زين الدين الاحسائي زيد فضله و مجده و اعلى فى طلب العلا
جده و قد التمس منى ايده الله تعالى الى ان قال فسارعت الى اجابته و قابلت
التماسه بانجاح طلبته لما ظهر لى من ورعه و تقواه و نبلة و علاه فاجزت له وفقه
الله لسعادة الدارين و حباه بكلمة تقر به العين رواية الكتب الاربعة ، الى آخر
كلامه زيد فى اكرامه و انعامه .

و اجازة اخرى من السيد السند الميرزا مهدي الشهرستاني و انقل هنا
بعضها قال اعلى الله درجته :

و بعد فيقول العبد الراجى عفو مولاه محمد مهدي الموسوى الشهرستاني
اصلا و الكربلائي مسكنا بفضل ربه العميم بصره الله عيوب نفسه و جعل يومه
خيرا من امسه حيث ان الشيخ الجليل و العمدة النبيل و المذهب الاصيل العالم
الفاضل و الباذل الكامل المؤيد المسدد الشيخ احمد الاحسائي اطال الله بقاءه و
اقام فى معارج العز و ادام ارتقاه ممن رتق فى رياض العلوم و كرع من حياض

زلال سلسيل الاخبار النبوية قد استجازنى فيما صحت لى روايته الى ان قال رحمه الله و لما كان دام عزه و علاه اهلا لذلك فسارعت الى اجابته و انجاح طلبته و لما كان اسعاف مأموله فرضا لفضله و جودة فطنته ، الى آخر مقاله رضوان الله عليه .

و اجازة اخرى من الشيخ الافخر الشيخ جعفر رحمة الله عليه انقل بعضها قال (ره):

اما بعد فان العالم العامل و الفاضل الكامل زبدة العلماء العاملين و قدوة الفضلاء الصالحين الشيخ احمد بن المرحوم المبرور الشيخ زين الدين قد عرض على نبذة من اوراق تعرض فيها لشرح بعض كتاب تبصرة المتعلمين لآية الله فى العالمين و رسالة صنفها فى الرد على الجبريين مقويا فيها رأى العدلين فرأيت تصنيفا رشيقا قد تضمن تحقيقا و تدقيقا قد دل على علو مقام مصنفه و جلالة شأن مؤلفه فلزمنى ان اجيزه ، الى آخرها .

و اجازة اخرى من الشيخ الاجل الشيخ حسين آل عصفور البحرانى انقل بعضها قال رحمة الله عليه :

و بعد فيقول فقير الله المجازى حسين ابن محمد بن احمد بن ابراهيم البحرانى الدرازى الى ان قال التمس منى من له القدم الراسخ فى علوم آل بيت محمد الاعلام و من كان حريصا على التعلق باذيال آثارهم عليهم الصلوة و السلام ان اكتب له اجازة و جيزة الى ان قال و هو العالم الامجد ذو المقام الانجد الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى ذلل الله له شوامس المعانى و شيد به قصور تلك المبانى و هو فى الحقيقة حقيق بان يجيز و لا يجاز لعراقته فى العلوم الالهية على الحقيقة لا المجاز و لسلوكه طريق اهل السلوك و اوضح المجاز لكن اجابته مما اوجبه الاخوة الالهية الحقيقية المشتملة على الاخلاص و الانجاز و كان فى ارتكابها حفظا لهذا الدين و كمال الاحراز فاستخرت الله سبحانه و سألته الخيرة فيما اذن و اجاز و ان يجعله ممن بالمعلى و الرقيب من قداح عنايته قد فاز و حاز فاجزت له ، الى آخر ما قال (اع) .

و اجازة اخرى من السيد العلى مير سيد على الطباطبائى ننقل بعضها قال
اعلى الله درجته :

و بعد فيقول العبد الخاطى ابن محمد على على الطباطبائى اوتى كتابه
بيمناه و جعل عقباه خيرا من دنياه ان من اغلاط الزمان و حسنات الدهر الخوان
اجتماعى بالاخ الروحانى و الخل الصمدانى العالم العامل و الفاضل الكامل ذى
الفهم الصائب و الذهن الثاقب الراقى اعلى درجات الورع و التقوى و العلم و
اليقين مولانا الشيخ احمد بن المرحوم الشيخ زين الدين الاحسائى دام ظله
العالى فستلنى بل امرنى ، الى آخر ما قال اعلى الله مقامه .

و له اجازات اخر من العلماء المعاصرين له و يكفى ما ذكرنا من كلمات
اعاظمهم ما يدل على جلالة امره و عظمة قدره .

و استجاز منه بعض العلماء المعاصرين له :

فمنهم الفقيه العالم الشيخ محمد حسن مصنف جواهر الكلام ،
و منهم العالم الفاضل الحاج محمد ابراهيم الكرباسى مصنف الاشارات ،
و منهم العالم العامل الميرزا محمد تقى النورى ،
و منهم العالم الجامع للمعقول و المنقول آغا رجعلى اليزدى ، و رأيت
عين الاجازة عند بعض اولاده مختوما بخاتمه الشريف و اخذت التصوير منها و
هو عندى ، الى غيرهم من العلماء .

و اما اولاده فقد ذكروا فى ترجمته انه كان عددهم تسعة و عشرين الا ان
اغلبهم توفوا فى حياته و الذكور منهم اربعة الشيخ العلى الشيخ عليبقى رحمة
الله عليه و له مصنفات بعضها عندى و الشيخ عبد الله رحمه الله و له كتاب فى
ترجمة ابيه و الشيخ محمد تقى و الشيخ حسن رحمهما الله .

هذا مختصر من ترجمة المصنف و من اراد الاطلاع على حالاته اكثر من
هذا فليراجع كتاب ابنه الشيخ عبد الله تغمده الله برحمته فى شرح احواله و
كتاب هداية الطالبين لمولاي جدى الحاج محمد كريم خان اعلى الله مقامه و
الرسالة البهبائية لمولاي عمى الحاج محمد خان اعلى الله مقامه و كتاب دليل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّخْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي ان سيدنا
الاجل الاكرم قد ارسل الّى بسؤال طلب منى بيانه و انا فى تفرق الاحوال و
تشتت البال فكتبت له ما سنع بالخاطر على سبيل الاستعجال و الى الله المصير .

قال سلمه الله تعالى : و الاستدعاء من جناب الامجد و الفاضل الاوحد ان
يشرح لى حقيقة العقل و النفس و الروح و مسمياتها الثلاثة هل هى متعدّدة
كاسمائها ام لا و ان كانت عديدة فما الفرق بينها و حقيقة كلّ واحد منها ؟

اعلم ان العقل جوهر نورى دَرَاك بذاته للاشياء قبل وجوداتها المتشخصة
له مادة و صورة مادته الوجود الذى هو هيئة المشية و صورته الرضا و التصديق و
التسليم و الطاعة التى هى صبغة الله و هيئته هيئة الالف القائم لبساطته تألف من
معانى نفسه المجرّدة عن المادة الملكية و الملكوتية و عن المدة الزمانية و عن
الصورة المثالية و النفسية فهو النور المشرق من صبح الازل و الماء الذى به
حيوة كل شىء الذى نزل على ارض الجرز و هو ملك له رؤس بعدد الخلايق
مَنْ خلق و من لم يخلق و هو اسم الله الذى اشرقت به السموات و الارضون و هو
المذكور فى سورة النور و هو القلم الذى جرى فى اللوح بما كان و ما هو كائن
الى يوم القيامة و هو اَوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش و هو ركنُ
العرش الابيض هذه الكلمات اشارة الى العقل الكلى فى الجملة .

و اما العقل الجزئى فهو رَأْس من العقل الكلى و ذلك لأن الشخص له
مرءة عن يمين قلبه مركبها الدماغ لأن وجهها الى جهة العلوّ فاذا اعتدلت
امزجتها صفت فانطبع فيها نور وجه ذلك الرأس المختص بذلك الشخص على
هيئة العقل الكلى فى مراهيه المتسلسلة الى الدماغ لأنه ينطبع ذلك النور فى
مرءة الروح و تلك المرءة و المنطبع فيها تنطبع فى مرءة النفس و الجميع

ينطبع في مرآة الطبيعة والجميع في مرآة الهبا والجميع في مرآة المثال و
الجميع في مرآة الدماغ من القلب فتعلقه بدماغ الانسان على هذا النحو وهذا
معنى انه ليس له ارتباط بالاجسام وانه مفارق وانه متعلق بها تعلق التدبير
فحقيقته فيك انه نور من العقل الكلى اى ظهوره لك كظهور الشمس بنورها لك
و نور الشيء هيئته و هو ذلك الانطباع المشار اليه و هيئة العقل الكلى هى مادة
العقل الجزئى و انطباع تلك الهيئة فى تلك المرايا على حسب كبرها و صغرها و
صفائها و كدورتها و استقامتها و اعوجاجها و جهتها و رتبها و لونها بحيث
تحصل من ذلك الانطباع للمنطبع من تلك المرآة هيئة تشبه الهيئة المنطبعة او
تقاربها فى الشبه او تخالفها فى الجهة او الوضع هى صورة العقل الجزئى و بهذه
الهيئة الحاصلة من المرآة تختلف العقول الجزئية كما ترى ما ينعكس عن
المرايا المختلفة كما و كيفاً و جهة من نور الشمس اذا اشرق عليها مختلفاً مع انّ
نور الشمس لا اختلاف فيه و اشراقه على المرايا ايضاً غير مختلف فما شابه
الكلى منها او قاربه فى الشبه فهو عقل شرعى اى ما عُبد به الرحمن و اكتسب به
الجنان و ما خالف فهو النكراء و الشيطنة فذلك النور المشرق من الكلى المنطبع
فى المرايا الجزئية هو جوهر نورى بسيط درّاك بذاته للاشياء التى يسعها قبل
وجوداتها المتشخصة و هو الالف القائم فيك و القلم الجارى و هو المعانى
المجرّدة عن المادّة و المدّة و الصورة و هذا العقل اوّله مطبوع و يختلف فى
القوة و الضعف بسبب كثرة التراب الذى يضعه الملك و يموته فى النطفة
الامشاج التى تكوّن منها فإن كان كثيراً قوى المطبوع و الاقلّ و بالمطبوع
المكتسب و يختلف المكتسب باختلاف جهة استخراج غوره فيقوى و يصلح
اذا كان مستخرجاً غوره بالحكمة ثم بهما يكون المستفاد و بالفعل على الخلاف
فى ايّهما اوّل و عندى ان المستفاد اوّل و بالفعل هو النهاية و الله سبحانه الموفق
و المعطى .

و اما النفس اذا اطلقت فلها اربع حقائق : الاولى النباتية و هى نفس نامية
تكوّن من العناصر الاربعة حيث امتزجت معتدلة و معنى امتزاجها ان الجزء

النارى استحال هواء وركد هو و الجزء الهوائى فكانا ماء مع بقاء كيفهما وجمدا هما مع الجزء المائى و هو جزءان فى الجزء الترابى و ذاب الجزء الترابى معها فكثرت عليها عيطات العناصر حتى كانت الاربعة شيئاً واحداً فى دورين و هو معنى اعتدالها فكانت غذاء معتدلاً فجرى فيه اثر اشعة الشعور و الاحساس و الاختيار فتحرّك و نما بفاضل تلك الصفات الحيوانية و هذه مقرها الهاضمة من الكبد و تستمد من لطائف الاغذية التى كانت كيموساً ان كانت فى الحيوان و انبعائها من الكبد لأن ذلك الكيموس هو الحافظ لها و ان كانت فى النبات فمن اللطائف التى كانت كيلوساً اذ لا كبد لها و ائماً القوّة الهوائية بمعونة عيطات العناصر تهَيَّ كيلوساً يكون غذاء لتلك النفس النامية النباتية فافهم .

وامّا النفس النامية البرزخية التى هى واسطة بين النباتية و بين رتبة المعادن كالتى فى المرجان فإنّ فيها قوى معدنية تجذب اجزاء مشاكلة بفاضل صفات النباتية تنمو بها و لا كيلوس لها و انما تنمو من جهة جانبها الاعلى الذى هو جهة النباتية و ائماً حكم بتوسطة هذه القوّة من حكمهم بنفى الفاصلة بين اجزاء الوجود لِمَنْعِهِمُ الطَّفْرَةَ فى الوجود و لهذا قالوا انّ المرجان واسطة بين المَعَادِنِ وَ الثَّبَاتِ وَ لا رَيْبَ أَنَّ فيها من الشعور و الاحساس و الاختيار بنسبة ما فيها من الوجود و قد نبّهنا على ذلك فى الفوائد فمن اراد الاطلاع عليه طلبه هناك .

الحقيقة الثانية النفس الحيوانية و هى نفس حسية تكوّنت من قوى الافلاك و ذلك لأن العلقه الدم التى فى تجاوىف القلب الصنوبرى التى هى بمنزلة الفتيلة للسراج فيها دم اصفر قد استجّنت فيه الطبائع الاربع الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليوسة فيتألف عنها من الدم الاصفر الذى هو بمنزلة الدهن للسراج ابخرة فى تلك الطبائع من كل طبيعة جزء و من البرودة جزءان فتتنضج بما فيها من تلك الطبائع بمعونة القوى الفلكية نضجاً معتدلاً حتى يحصل منها شيء واحد معتدل نضجه بما وقع عليه من الافلاك من قواها و اشعة كواكبها مُتَهَيِّئٌ لقبول تأثيرات تلك النفوس الفلكية و ذلك فى ثلاثة ادوارٍ فهو بمنزلة

الدخان الذى قد استحال بالنار من الدهن حيث تهياً لتعلق النار به وانفعاله بالاستضاءة عن النار والحافظ له الاجزاء الدهنية المقاربة للدخانية بمجاورة النار كذلك ذلك البخار المعتدل نضجه بمنزلة الدخان المنفعل بالاستضاءة والحافظ له ما تهياً له من الابخرة المصاحبة لتلك الطبائع التى تعلقت بالعلقة فى القلب فانبعاثها من القلب وهو مقرها لاستمدادها من الحافظ لها مما تهياً له من تلك الابخرة فينفعل هذا البخار عن النفوس الفلكية لارتباطها به وتعلقها كارتباط النار بالدخان بالحركة والشعور والاحساس والاختيار التى هى آثار تلك النفوس فتتعلق بهذا البخار لما بينهما من المشاكلة والمقاربة ومعنى تهياً ذلك البخار لقبول تلك القوى من تلك النفوس ان اعتدال نضجه يقتضى تهياً بهيئات تلك النفوس المستلزمة لتعلق آثارها به بواسطة ذلك التهيين وتلك الآثار هى قواها الفعلية التى هى صفات ذواتها من الحركة والشعور والاحساس والاختيار واقتضى ذلك النضج المعتدل لذلك التهيين لقربه منها ومشاكلته لها لكمال النضج والاعتدال كذلك الدخان فى السراج لكمال نضجه قارب النار وشاكلها اى تهياً بهيئتها حتى ظهرت آثارها اى قواها عليه فاشتعل بتلك الآثار استضاء بتلك القوى ومعنى الحافظ له عن التهافت انه يستمد من تلك الاجزاء المقاربة للدخانية كما ان النفس الحيوانية تستمد من لطائف الاغذية التى تصل الى الدم الاصفر فتجول عليه الطبائع الاربع وتكرّر عليه الافلاك بقواها وكواكبها باشعتها حتى يعتدل نضجها فتتهياً بمجاورة النفوس الفلكية كما مر فهذه هى النفس الحيوانية التى قبلها هى النباتية وهما اذا فارقتا بسبب تحلل الاتهما عادتا الى ما منه بُدئتا عود ممازجة لا عود مجاورة لأن النباتية تعود الى الطبائع الاربع وما فيها من آثار الشعور والاحساس والاختيار تعود الى النفوس الحيوانية وتلحق بها لانها آثارها كما يلحق نور الشمس المنبسط على الارض بالشمس اذا غربت والحيوانية تعود الى نفوس الافلاك لانها آثارها كذلك .

الحقيقة الثالثة النفس الناطقة القدسية وهى الشىء اى الانسان حقيقة واصله مركب تركيبين فى الخلق الاول من وجود و ماهية وفى الخلق الثانى من

مادة و صورة اى من وجود ثانٍ و هو الخلق الاول كالخشب فإنه مركب من مادة و صورة نوعية و اما الصورة فهى الماهية الثانية كالسرير المركب من الخشب و الهيئة الشخصية فالانسان كالسرير و هو النفس الناطقة و هو المعبر عنه بانا و المعنى بآنت و ذلك هو الذى من عرفه فقد عرف ربّه الا انّ وجه هذه المعرفة مختلف فقد يراد به ان يعرفها بالنسبة الى ظاهرها على اختلاف انظارهم فمنهم من يقول معناه انّ ما سواها لها فكما تقول جسدى و جسمى و وجودى و عقلى و نفسى و تنسب كل ما سواها اليها فهى لها كذلك يقول الله عرشى و سمائى و ارضى و بيتى و عبدى فينسب كلّ شىء الى ملكه فاذا عرفها بهذه النسبة عرف الله . و منهم من يقول معناه انها ليست فى مكان من الجسد و لا يخلو منها مكان منه و أنّها تدبره بلا تعلق و لا حلول و لا اتّحاد و لا مباينة ذاتٍ و انفصال كذلك الله تعالى بالنسبة الى خلقه . و منهم من قال معناه انه يعرف نفسه بالفناء و يعرف ربه بالبقاء و اذا عرف نفسه بالحدوث عرف ربّه بالقدم و اذا عرف نفسه بالحاجة عرف ربّه بالغنى و اذا عرف نفسه بالجهل و العجز عرف ربّه بالعلم و القدرة و هكذا . و منهم من يقول انه من باب التعليق على المحال فإنّ المخلوق لا يعرف نفسه و لو عرف نفسه عرف ربّه لكنه لا يعرف ربّه بالكُنه فلا يعرف كنه نفسه و هو كما ترى و قد يراد به ان يعرفها على ما هى عليه و اليه الاشارة بقول امير المؤمنين (ع) لكميل محو الموهوم و صحو المعلوم .

و حقيقة النفس الناطقة أنّها مثال فعل الله سبحانه اى المشية فهى الصورة فى نفسها و اليه الاشارة بقول على (ع) و القى فى هويّتها مثاله فظهر عنها افعاله و ليس المثال غير الهوية كما يتوهم من العبارة بل هو نفس الهوية و هو معنى قولنا فهى الصورة فى نفسها فهى للمشية كالنور للمير و كالصورة فى المرآة للشاخص و كالكلام للمتكلم و انما مثّلث بالثلاثة لتعرف ان الثلاثة واحد فى المثال فما خفى عليك من شىء فى احدها طلبته فى الآخر و الى ما ذكرنا من ان المثال نفس هويّته الاشارة بقول على (ع) تجلّى لها بها و بها امتنع منها و هذه النفس جوهره اصلها الالف المبسوط و الكتاب المسطور ابرزتها مشية الله من

كتابه المكنون فظهرت باسمه البديع من اسمه الباعث مشرقةً على قدر مددها من الالف القائم في مراتب تعيناتها ومشخصاتها كما تبرز النار حركةً القادح بحكّ الزناد على الحجر فتظهر النار مشرقة على حسب يبوسة الزناد وصلابة الحجر وتلرز اجزائه واعتدال الحكّ وقوّته وضعفه وهذه النفس قد سكنت ارض الحيوة وهي المشار اليها بقول امير المؤمنين (ع) مقرها العلوم الحقيقية و قوله (ع) وليس لها انبعاث اى ليس لها انبعاث من الانسان كالنباتية انبعاتها من الكبد والحيوانية انبعاتها من القلب لانه لا انبعاث لها اصلاً لكن لما كان انبعاتها من الفؤاد وهو لا يعرفه الناس الا انه القلب الذى هو اللحم الصنوبرى قال (ع) ليس لها انبعاث مع انه قال (ع) مقرها العلوم الحقيقية كما قال فى النباتية مقرها الكبد وقال (ع) وانبعاتها من الكبد وقال فى الحيوانية مقرها القلب وقال وانبعاتها من القلب والناطقة القدسيّة كذلك انبعاتها من مقرها ولكن لهذه العلة قال ليس لها انبعاث مما يعرفون اذ لو قال وانبعاتها من العلوم الحقيقية لكان يقال عليه انها فى الانسان وليست العلوم الحقيقية فى الانسان فكتم الحكمة عن غير اهلها والبيان واحد وهذه لها حافظ يستمد منه وهي التأييدات العقلية وهي ما يرد من الالف القائم على الالف المبسوط لخصوصها والعلوم الحقيقية هي ذرّات الوجود الذاتية كلّ في رتبته علم بتلك الرتبة وهذه اذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئَتْ عود مجاورة لا عود ممازجة لانها خلقت للبقاء فما فقدت نفسها ولا تفقد نفسها ابداً والحاصل ان هذه النفس القدسيّة ذكر بعض احوالها ومبادئها وافعالها يحتاج الى ذكر مقدّمات وبسط كلام لا يحتمله المقام.

الحقيقة الرابعة النفس اللاهوتية الملكوتية وهي قوة لاهوتية نورية و جوهرية بسيطة اصلها الربوبية وهي حيّة بالذات اى ذاتها حيوة وهي نور اخضر منه اخضرت الخضرة وهي مبدء الموجودات كما ان خيالك مبدء لما تحدث من الصور التى اخترعتها بخيالك لانها هي النفس التى ذكرها عيسى المسيح (ع) فى قوله ولا اعلم ما فى نفسك انك انت علام الغيوب فهى ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى وهي النفس المطمئنة الرّاضية

المرضية وهى الالف المبسوط فى اسم الرحمن الذى استوى به على العرش فاعطى كل ذى حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه والى تلك اشار امير المؤمنين (ع) بقوله وانا النقطة تحت الباء لانها هى الباء وهى الكتاب المكنون وحجاب الزبرجد واصلها العقل الذى يشار اليه بالالف القائم لأنه انبسط بها ومعنى قوله (ع) انه سبحانه امر القلم فكتب فى اللوح ما كان وما يكون الى يوم القيمة .

واما الروح فقد يطلق على العقل قال (ص) اول ما خلق الله روحى اى عقلى وقد يطلق على النفس ولهذا يقال قبض روحه يطلق على العقل لعدم الصورة ويطلق على النفس لوجود الرقيقة فهو الواسطة بين العالمين والبرزخ بين المختلفين لأنه الذر الاول وهو نور اصفر منه اصفرت الصفرة وقال (ص) الورد الاصفر من عرق البُرّاق فالروح هو اللام والعقل هو الالف والنفس هو الباء فصورة العقل هكذا | وصورة الروح هكذا لـ وصورة النفس هكذا — فهذه الثلاثة متعدّدة مختلفة فحقيقة العقل معانٍ فهو للموجود كالنطفة وحقيقة الروح رقائق فهو للموجود كالمضغة وحقيقة النفس صُور فهو للموجود كالعظام بعد ان تكسى لحماً .

قال سلمه الله تعالى : وانّ التمايز فى عالم الارواح باى شىء وانّ النفس النباتية والحيوانية والناطقة والالهية هل هى نفس واحدة تترقى من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى الناطقة ومن الناطقة الى الالهية ام متعددة .

اقول اعلم ان التمايز بينها بما اشرنا اليه ان العقل هو المعانى المجردة عن المدة الزمانية والمادة العنصرية والصورة الجسمية والمثالية والنفسية وهذا المعنى هو المعبر عنه بالنور الابيض وبالالف القائم وذلك لشدة تجرّده و بساطته بالنسبة الى من دونه . وانّ الروح هو الرقائق المجردة عن المدة الزمانية والمادة العنصرية والصور الجسمية والمثالية والنفسية لأن الرقائق ليست صوراً وانّما هى مبادئ الصور الاّ انها انزل رتبة من المعانى ولهذا كان يعبر عن معانيها

بالنور الاصفر وباللام وذلك لأن تجرّده وبساطته اضافية . وان النفس هو الصور المجردة عن المدة الزمانية والمادة العنصرية وهو المعبر عنه بالنور الاخضر وبالالف المبسوط وذلك لأن تجرده وبساطته اسفل مراتب الثلاثة فالتمايز بينها بمعانيها وبالوانها وبمراتبها . واما ان النفس متعددة ام لا فهذا تقدمت الاشارة اليه بانّها متعددة وانها ليست بواحدة تترقى من اسفل الى اعلى بل كلّ واحدة في مرتبتها غير الأخرى نعم اذا كملت السفلى ظهرت لها العليا وتعلّقت بها على ما اشرنا اليه على ترتيب ذكرها لا غير لترتّب ذرات الوجود على المقتضى الطبيعى .

قال سلمه الله تعالى : وان كل واحدة من النفوس المذكورة قبل ايجاد البدن موجودة وشاعرة بنفسها ام حادثة بحدوث الابدان مثل السكر في قصبه و نور الشجر في شجره او نفرق بين الناطقة وغيرها و بعد بين الكمّل وغيرهم .
اقول اعلم ان النفوس اذا نسبتها الى الابدان فى التقدم والتأخر كان لها الحكماني لانك ان اردت تقدّمها زماناً فالابدان متقدّمة زماناً على النفوس وذلك لأن النطف التي تنزل من شجرة المزن من عليّين والتي تصعد من شجرة الزقوم من سجين ائّما تكون ماءً غليظاً قد انحلّ فيه قدر ربعه من لطيف التراب و النفوس المشعرة الحساسة فى تلك النطف فى غيبتها كالشجرة فى غيب النواة فاذا نزلت النطفة واختلطت بنبات الارض حتى استحالت نطفة من منى تمنى و تنقّلت من الارحام علقه ثم مضغة ثم عظماً ثم تكسى لحماً كانت النفس قوّة فيها مريّة لها بتدبير الاسم المربّى الذى هو قدر وهو ذكر للملك الحامل لركن العرش الايسر الاعلى فاذا انتقلت النطفة من رتبة الى اعلى منها قربت النفس بجهة تعلّقها من الجسم حتى تتم خلقته فتظهر فيه باحساسها وشعورها وذلك كالحلاوة فى قصب السكر والدهن فى لب اللوز فانّهما يظهران بالتدرّج حتى يتم ايناعه فيكون معنى تقدم الجسم عليها فى الزمان وجوده قبل ظهورها باحساسها وشعورها . وان اردت تقدّمها الذاتى فى الدهر فالنفوس قبل الابدان لانها حيث وجدت فهى قبل الاجسام باربعة آلاف عام لأن رتبة المجرد حيثما

وجد قبل رتبة الاجسام لأنه من علله البعيدة والقريبة والعلة سابقة على المعلول كما ان سببه الذى هو الدهر سابق على سببها الذى هو الزمان لأنه روح الزمان الا ترى انك اذا سمعت منى كلاماً يوم الجمعة اول النهار آخر شهر عاشوراء سنة الرابعة والعشرين بعد المأتين والالف وهو وقت نسخ هذه الكلمات وفهمت معناه فانك ادر كتَ لفظه بسمعك فى هذا الوقت وادر كتَ معناه بعقلك قبل خلق السموات والارض وسائر الاجسام باربعة آلاف عام او خمسة آلاف عام على الخِلاف وذلك لأن عقلك من عالم الجبروت وذلك المعنى من عالم الجبروت وهو قبل عالم الملكوت بثلاثة آلاف عام او اربعة وعالم الملكوت قبل عالم الملك بالالف عام فقد تبين مما اشرنا اليه ومثلنا به ان النفوس قبل الاجسام فى الدهر فحدوثها الزمانى وشعورها واحساسها بعد وجود الابدان ووجودها الدهرى وشعورها واحساسها قبل الابدان .

قال سلمه الله تعالى : وما ورد فى حديث كميل ان العقل وسط الكل ما معناه وقال ايضاً فى ذلك الحديث ان ليس للنفس الناطقة انبعاث وفى حديث آخر ان مقرّها العلوم الحقيقية الدينية ما معناه والمشهور ان مقرّها الدماغ فكيف الجمع .

اقول ان معنى ان العقل وسط الكل ان النفوس الاربعة كل ادنى منها يدور على ما فوقه وهو قطب له فالنباتية تدور على الحيوانية والحيوانية قطب لها والحيوانية تدور على الناطقة والناطقة قطب لها والناطقة تدور على الالهية والالهية قطب لها والالهية تدور على العقل وهو قطب لها وقطب للكل فهو وسط الجميع وسط عليّ والاربع معلولاته منها بلا واسطة كالالهية والباقي بواسطة وهذه الاربعة تدور عليه على التوالى لا الى جهة بل الى جهة حركة فعل علته وهذه الجهة حيثما توجه المعلوم فثم تلك الجهة فافهم .

واما معنى ان النفس الناطقة ليس لها انبعاث فالمراد ان ليس لها انبعاث محسوس على ما تعرفه العوام لأن انبعاثها من العلوم الحقيقية الدينية لأن تلك العلوم هى مقر المدد العقلى المنزل من المشيئة الذى هو مادة النفس الناطقة

فحسن ان يقال ليس لها انبعاث كالنباتية والحيوانية كما مر وما قيل ان مقرها الدماغ فهو غلط بل يقال ان العقل فى الدماغ وبعض من الناس عرف العقل بانه النفس الناطقة وهو غلط ايضا بل يقال ان القلب فى الصدر وهو لب الانسان وهو بمنزلة الملك فى المدينة ووزيره العقل وهو فى الدماغ وهو ايضا كلام قشرى بل يقال ان الحق ان مظهر النفس الناطقة وكرسيها هو القلب وهو نور مظهره الجسم الصنوبرى المعروف وذلك هو مقر اليقين وخزانة المعانى النورانية الجبروتية المجردة عن المادّة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والرقيقية وعن المدة الزمانية والملكوّية التى هى اسفل الدهر بل مدته اعلى الدهر نسبته الى مدة الملكوت من الدهر كنسبة وقت محدد الجهات من الزمان الى وقت الاجسام السفلية من الزمان واما الدماغ فهو مركب وكرسى لنور ذلك القلب ووجهه المسمى بالعقل والقلب والعقل ليسا حالّين فى الجسم الصنوبرى والدماغ وانما ظهرا فى نزولهما الى الرقائق وظهرا بالرقائق فى الصور وظهرا بالجميع فى النفس الحيوانية وظهرا بالجميع فى المثال المرتبط بالنفس النباتية فى الجسم الصنوبرى والدماغ فافهم .

و بالجملة فكل واحد من هذه المذكورات غير الآخر فالعقل وحده لم يتكون من شىء منها والروح لم تتكون من النفس والنفس الالهية لم تتكوّن من الناطقة القدسيّة وانما هى مركبها والناطقّة لم تتكوّن من الحيوانية وانما هى مركبها والحيوانية لم تتكوّن من النباتية وانما هى مركبها ونفوس الخلق مختلفة مع انها كلها من جنس واحد اذا كانت فى مرتبة الا ان فيها القوى وهو القريب من علته وفيها الضعيف وهو البعيد من علته وان كانت فى مرتبتين كما لو كانت نفس شخص فى مرتبة العلة كنفس النبى (ص) والاولصياء (ع) ونفس شخص فى مرتبة المعلولية كنفسنا لم يكونا من جنس بل نفوس العلل من جنس وحده ونفوس المعلولات من جنس آخر ومراتب كلا الجنسين مختلفة وشرح ذلك مما يطول ولكن قد اشرنا اليه فتفهم والله يحفظ لك وعليك والحمد لله رب العالمين .

و فرغ من نسخه العبد المسكين احمد بن زين الدين اول صفر سنة ١٢٢٤
وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ، تمت .

رسالة في العلم
في جواب السيد ابي الحسن الجيلاني

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى جواب السيد ابى الحسن الجيلانى

- السؤال - اذا كان كل شىء فقد كتب فى اللوح قبل خلق الخلق ومنه
ايمان المؤمن و كفر الكافر فكيف يجوز ان يأمر النبى (ص) بالايمان من
يعلم انه لا يؤمن و انه قد كتب انه كافر فى اللوح المحفوظ الذى ليس
فيه محو ولا اثبات ، الى آخر سؤاله ١٨
- قال - و اما ظهور وجود التشريعى فيحتاج الى تكليف النبى (ص) بل هو
من اسباب وجوده كما سئل الامام (ع) هل يرد الدواء من القدر شيئاً
قال (ع) ذلك من القدر ١٩
- قال - و كذلك التكليف سبب ظهور ايمان المؤمن و كفر الكافر ، الى ان
قال : فبالطاعة يصير المؤمن مؤمناً و بعدمها يصير الكافر كافراً و الا قبل
التكليف و الطاعة لم يحكم بايمانه و لا بكفره فالمؤمن مؤمن حين
التكليف و الكافر كافر حين التكليف ٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و الهه الظاهرين .

أما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين انه قد سأل سيّدنا
الاکرم عن مسئلة عويصة فى العلم و جوابها و كشف سرّها من مخزون العلم
الذى كتّمه اهل العصمة عن غيرهم لأنه من غامض العلم الذى لا يزيد البيان الا
غموضاً و هو السرّ المعتمى المنمنم لتوقف معرفته على تعقّل الدّهر و افراده من
الزّمان و افراد السّرمد منهما ثم انه اجاب نفسه و كتب لى جوابه و كان فيه شىء
غير مطابق و كلّّه تحت الجواب بمراحل طويلة لأن هذا الجواب الذى كتب
لا يكشف سرّ السّؤال لاختلاف المراتب فاحببت ان اكتبه و اجعله بمنزلة المتن
و يكون عن مسئلته الاصلية كالشرح و لكن يجب ان اقدم امام ذلك وصية و هى
اوصيك ايها الناظر الاتقف على الالفاظ و العبارات فان كنت تعرف الفرق بين
القلب و الفؤاد و الفرق بين نظرهما و استعملت فى كلامى نظر الفؤاد فزرت
ببلوغ المراد و الا فاقطع الخطاب و لا تطلب الرّبّ من السّراب فان كنت عطشاناً
لهذا المورد فقد ضرب دونه الف حجاب و الله سبحانه الموقّق للصّواب .

اصل السّؤال معناه اذا كان كلّ شىء فقد كتب فى اللّوح قبل خلق الخلق و
منه ايمان المؤمن و كفر الكافر فكيف يجوز ان يأمر النّبى (ص) بالايمان من
يعلم أنّه لا يؤمن و أنّه قد كتب أنّه كافر فى اللّوح المحفوظ الذى ليس فيه محو
و لا اثبات و لا تغيير و لا تبديل ثم كتب سلمه الله تعالى لعلّ سبب تكليف النّبى
(ص) الكفّار بالايمان مع أنّه يعلم أنّه لا يؤمن انّ للشخص وجودين تكوينى و
تشريعى و لا بدّ ان يظهر كلاهما فى الزّمان و فى عالم الملك و الشهادة كما فى
قوله تعالى و ان منكم آلا و اردّها و ظهور وجود التّكوينى لايحتاج الى النّبى
(ص) اى تكليفه و الا لما خلق .

اقول ان قوله و لا بدّ ان يظهر كلاهما فى الزّمان اراد بانّ الوجودين لا بدّ

المتحيرين لتلميذه الأكبر السيد الأجل الأوحـد السيد كاظم الرشتي أعلى الله مقامه و (فهرست كتب مشايخ) لمولاي أبي أعلى الله مقامه وفيه ذكر مصنفاته مفصلاً،

و ذكر حالات الشيخ وعقايده كثير من المؤلفين في كتبهم الا انهم خلطوا غالباً الغث بالسمين و ما عرفوا ان بعضها مما افترى عليه مخالفوه و حكوها من غير روية او عرفوها و ارادوا الشركة مع المفترين و من راجع مصنفاته و طابق كثير مما نقلوا عنها مع الاصل يرى تحريفاتهم لكلماته عن مواضعها و يعرف اغراضهم و اعظم شاهد لما اقول هو هذا الكتاب المستطاب الذي طبعناه و قابلناه مع النسخة الاصلية التي كتبها بخطه الشريف سوى الجزء الاول الذي ليس بخطه الشريف الا انه كان في ملكه و هو مختوم بخاتمه و لعله اصح نسخة من الجزء الاول و اشرنا في طبعه الى مواضع الاختلاف بينه و بين النسخ المطبوعة بين الهالين و رتبنا لهذا الطبع فهرس متعددة:

احدها في اول كل جزء و ذكرنا فيه فقرات الزيارة، و جعلنا ساير الفهارس في آخر الجزء الرابع فمنها ما ذكر فيه كلمات الزيارة على ترتيب الحروف و منها ما ذكرنا فيه اسامي الكتب التي كانت مرجع المصنف في تأليف هذا الكتاب و منها ما ذكرنا فيه الاعلام المذكورة في هذا الكتاب و منها ما ذكرنا فيه عناوين بعض المطالب الهامة التي ذكرها المصنف في شرح فقرات هذه الزيارة و رتب الفهارس الثلاثة الاخيرة الاخ الصديق الفاضل مهندس عبد الله مجرى و قد تصدى لمقابلة هذا الطبع العالمان الفاضلان السيد محمدرضا النواب الرضوي و الشيخ حسين لنكري زاده جزاهما الله خيراً.

كتبه العبد المسكين عبد الرضا بن أبي القاسم بن زين العابدين

٢٩ شعبان المعظم ١٣٩٨.

فهرس المجلد الاول - حكمة

١	رسالة ابى الحسن الجيلانى
١٥	رسالة ابى الحسن الجيلانى فى العلم
٢٣	جواب السيد ابى القاسم اللاهيجانى
٤٩	الرسالة الاعتبارية
٩٩	الرسالة البحرانية
١٠٩	رسالة فى جواب الميرزا جعفر النّواب
١٢٥	الرسالة الحسنية
١٣٥	الخطابية فى جواب بعض العارفين
١٤٥	الرسالة الرشيدية
١٥٣	جواب الشيخ رمضان بن ابراهيم
١٧٣	الرسالة السراجية
١٨٣	شرح حديث رأس الجالوت
١٩٩	شرح حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه
٢٠٩	رسالة فى شرح حديث حدوث الاسماء
٢٢١	شرح حديث لولاك لما خلقت الافلاك
٢٢٥	شرح عبارة للشيخ على بن فارس
٢٥٧	شرح عبارة الشيخ على بن فارس فى علم الحروف
٢٧٥	شرح الفوائد
٦٣٧	شرح الفائدة الاولى من الفوائد السبع

فهرس المجلد الثانى - حكمة

١	شرح الرسالة العلمية للملا محسن
١١٩	جواب الشيخ عبد الله القطيفى
١٢٣	رسالة فى جواب الآخوند ملا على
١٥١	فائدة فى علم الله تعالى
١٥٥	الفائدة فى الوجودات الثلاثة
١٦١	فائدة فى موازين الحروف
١٦٧	الفوائد الثمان
١٧٥	الفوائد
٢٢٣	الفوائد السبع
٢٥١	الرسالة القطيفية
٢٨٣	جواب الملا كاظم السمنانى
٣١٩	جواب الملا كاظم بن على نقى السمنانى
٣٢٩	جواب ملا كاظم بن على نقى السمنانى عن مسألتين
٣٣٧	جواب الشيخ محمد بن عبد على القطيفى
٣٥٧	جواب الملا محمد الرشتى
٣٧٩	جواب الملا محمد الدامغانى
٣٩٥	جواب السيد محمد البكاء
٤٢٣	جواب السيد محمد بن السيد عبد النبى
٤٢٧	جواب السيد محمد باقر الموسوى الرشتى
٤٣١	جواب الشيخ محمد مسعود بن الشيخ سعود
٤٥١	جواب الميرزا محمد على خان
٤٦٩	جواب الملا محمد مهدى الاسترابادى
٥٠٥	جواب الشاهزاده محمود ميرزا
٥٢٧	جواب الشاهزاده محمود ميرزا

٥٤١	جواب الشيخ يعقوب الشروانى
٥٥٥	جواب بعض العلماء (الملا مهدى)
٥٦٩	جواب بعض الاخوان من اصفهان
٥٩١	جواب بعض الاجلاء
٦٠١	جواب بعض السادات فى الرؤيا
٦٠٩	رسالة فى انواع العلم
٦١٥	جواب مسألتين فى التوحيد
٦٢١	هل يصدر من الواحد اكثر من واحد
٦٢٥	فى جواب سائل عن ثلاث مسائل
٦٤٥	جواب سائل فى وحدة الوجود
٦٥١	جواب سائل فى المكمل التكوينى
٦٥٧	رسالة مختصرة فى جواب سائل عن اربع مسائل

فهرس المجلد الثالث

١	شرح المشاعر
---	-------------------

فهرس المجلد الرابع - شرح العرشية

١	شرح العرشية الجزء الاول
٢٨٧	شرح العرشية الجزء الثانى
٥٨٥	شرح العرشية الجزء الثالث

فهرس المجلد الخامس - كتب الاعتقادات ورد الايرادات

١	رسالة فى رد شبهة الأكل والمأكل
٥	جواب الشيخ جعفر قراگوزلو الهمدانى

١٥ حياة النفس
٥٥ ترجمة رسالة حياة النفس
	رسالة مختصرة في جواب سائل عن اربع مسائل (رسالة مختصرة في
١١٧ اصول الدين)
١٢١ الخاقانية في جواب السلطان فتح على شاه
١٤٥ الرسالة السلطانية
١٦١ جواب السيد شريف
١٦٧ جواب الشيخ عبد الحسين البحراني
١٩٧ جواب الآخوند الملا على الرشتي
٢٠١ العصمة والرجعة
٤٥٧ الفائدة في كيفية تنعم اهل الجنة وتألم اهل النار
٤٧٧ رسالة رمزية في احوال القائم (ع)
٤٨١ الرسالة القدريّة
٥٠٩ جواب الملا محمد حسين الاناري
٥١٩ الرسالة الموسوية
٥٢٥ رسالة في المعاد الجسماني
٥٣٥ جواب بعض الاخوان عن مسثلتين
٥٥٥ جواب بعض الطلاب في المعراج وعدم الخرق
٥٥٩ بيان اصطلاح الشيخ الاوحد اع في الجسم والجسد
٥٦٣ جواب بعض العلماء في احوال البرزخ

فهرس المجلد السادس - الكتب الاصولية والفقهية

الكتب الاصولية

١ الرسالة الاجماعية
---	-------------------------

١١٣	الرسالة الحملية.....
١٣١	فائدة فى الاستصحاب.....
١٣٣	فى ان مرجع اكثر اصول القوم الى اصل العدم.....
١٤١	فوائد فى مبانى الاصول.....
١٧٣	جواب الشيخ محمد كاظم بن محمد على.....
١٨٩	رسالة فى مباحث الالفاظ.....

الكتب الفقهية

٢٦٥	رسالة ذوراسين.....
٣٢٥	صراط اليقين فى شرح تبصرة العلامة.....
٥٦٣	الرسالة الصومية.....
٦٣٩	الرسالة الفقهية.....
٦٧٥	الرسالة القطيفية.....
٦٨٧	رسالة فى احكام المستحاضة.....

فهرس المجلد السابع - مختصر الرسالة الحيدرية

١	مختصر الرسالة الحيدرية.....
٤٥٩	ترجمة مختصر الرسالة الحيدرية.....

فهرس المجلد الثامن - الموضوعات المتفرقة

١	جواب الشيخ احمد بن صالح بن طوق.....
٢٥	جواب السيد اسماعيل.....
٣٩	الرسالة التوبلية (لوامع الوسائل).....
٢٦٧	جواب السيد حسين بن عبد القاهر.....
٢٧٧	جواب الملا حسين الكرمانى.....
٣٠٩	الرسالة الرشتية.....

٤٥٧	شرح احوال الشيخ احمد بن زين الدين (اع) بقلم المؤلف (اع)
٤٦٧	رسالة فى مضمون رؤيا رايها الشيخ الاوحد (اع)
	رسالة فى شرح احوال الشيخ الاوحد (اع) كتبها الى الملا على
٤٧١	الرشتى
٤٧٥	الرسالة الصالحة
٤٨٩	رسالة فى جواب السيد عبد الله السيد ابو تراب
٥٠١	جواب الشيخ على العريض
٥٤٣	الرسالة الغديرية
٥٦٣	جواب الملا فتح على خان
٥٩٥	الرسالة القطيفية
٧٠١	الرسالة القطيفية
٧١٥	الرسالة القطيفية

فهرس المجلد التاسع - الموضوعات المتفرقة

١	خطبة عيد الفطر
٥	خطبة عيد الفطر
٩	خطبة عيد الاضحى
١٣	خطبة الاستسقاء
٢١	خطبة فى الموعظة والصلوات
٢٧	خطبة
٣٥	جواب الملا على اكبر بن محمد سميع
٤٥	رسالة مختصرة فى ذكر الطريق الموصل الى الله تعالى
٤٧	دستور ادعية لبعض الحاجات
٥١	الرسالة الزنجية
٥٩	رسالة فى تفسير كلمة الاحد

٩١	الرسالة الفارسية
١٠٧	رسالة في الصناعة في عمل الشعر
١١٣	الشجرة الطورية
١٣١	ديوان المراثي واشعار للشيخ الاوحد (اع)
٢٨٩	ترجمة ديوان مراثي الشيخ الاوحد (اع)
٥١٩	خطبة مفصلة في النكاح
٥٢٥	خطبتان مختصرتان للنكاح
٥٢٩	رسالة في رسم الفاظ القرآن
٥٤١	بعض اسرار التجويد
٥٥٣	جواب الملا محمد حسين الباقي
٦١٥	جواب الشيخ محمد حسين النجفي
٦٣٣	جواب الملا محمد طاهر المسمى بالطاهرية
٦٦١	جواب السيد محمد بن ابي الفتوح
٦٩٥	جواب الشيخ محمد بن عبد على
٧١٣	جواب الشيخ محمد بن عبد على القطيفي
٧٢٥	جواب محمد خان الايرواني
٧٣٣	جواب محمد خان الايرواني
٧٣٩	رسالة في جواب الحاج الملا محمد الكهنوتي
٧٤٥	جواب الميرزا محمد على المدرس
٧٦٧	جواب الملا مهدي الاسترآبادي
٧٨١	جواب الاغا محمد مهدي الابرقوئي
٧٨٩	جواب الملا محمد مهدي الاسترآبادي
٨٣٩	وسائل الهمم العليا
٨٥٥	جواب سائل عن ست عشرة مسألة
٨٧٥	جواب بعض الاخوان في الرؤيا

- ٨٨٥ جواب بعض العلماء عن اربع مسائل داخل الرسالة (رسالة فى جواب السيد حسين بن السيد عبدالقاهر) عن تسع مسائل
- ٨٩٩ رسالة مختصرة فى جواب سائل
- ٩٠٣ رسالة مختصرة فى جواب سائل عن مسألتين
- ٩٠٧ شرح حديث فى اشارات النبى (ص)
- ٩١٣ رسالة فى جواب بعض عن ثلاث عشرة مسألة
- ٩٢١ رسالة مختصرة فى جواب سائل
- ٩٢٧ رسالة مختصرة فى جواب سائل عن اربع مسائل (وحدة الوجود)
- ٩٣٣ متفرقات نقلت من خط الشيخ المرحوم (اع)

جوامع الكلم

من مصنفات

العلامة البراني والحكيم الصمداني

مولانا المرحوم الاجل الاوحد

الشيخ احمد بن زين الدين الاحمدي

اعلى الله مقامه

المجلد الأول

الرسائل الحكيمة ١

طبع في مطبعة الغدير - البصرة

في شهر ربيع الاخر سنة ١٤٣٠ هجرية

فهرس المجلد الاول / الرسائل الحكمية ١

١	رسالة ابى الحسن الجيلانى
١٥	رسالة ابى الحسن الجيلانى فى العلم
٢٣	جواب السيد ابى القاسم اللاهيجانى
٤٩	الرسالة الاعتبارية
٩٩	الرسالة البحرانية
١٠٩	رسالة فى جواب الميرزا جعفر النّوّاب
١٢٥	الرسالة الحسنية
١٣٥	الخطابية فى جواب بعض العارفين
١٤٥	الرسالة الرشيدية
١٥٣	جواب الشيخ رمضان بن ابراهيم
١٧٣	الرسالة السراجية
١٨٣	شرح حديث رأس الجالوت
١٩٩	شرح حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه
٢٠٩	رسالة فى شرح حديث حدوث الاسماء
٢٢١	شرح حديث لولاك لما خلقت الافلاك
٢٢٥	شرح عبارة للشيخ على بن فارس
٢٥٧	شرح عبارة الشيخ على بن فارس فى علم الحروف
٢٧٥	شرح الفوائد
٦٣٧	شرح الفائدة الاولى من الفوائد السبع

رسالة في جواب السيد ابي الحسن الجيلاني

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد المرحوم

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي

اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى جواب السيد ابى الحسن الجيلانى

- السؤال - عن حقيقة العقل و النفس و الروح و مسمياتها و الفرق بينهما.. ٤
- السؤال - عن كيفية التمايز فى عالم الارواح ١٠
- السؤال - عن النفوس هل هى موجودة قبل ايجاد البدن و شاعرة
بنفسها ام لا.....
- السؤال - عن معنى الحديث ان العقل وسط الكل ١٢

ان يكونا في الزمان وهذا حق ولكن التشريعي الظاهري واما التشريعي الاول و التكويني الاول يجب ان لا يوجد في الزمان لما بينهما من التنافي ونشير اليه ان شاء الله فيما يأتي وقوله وظهور الوجود التكويني لا يحتاج الى النبي (ص) اي تكليفه يعني به ان الوجود التكويني وان احتاج الى النبي (ص) في الظهور من جهة العلية لكن من جهة التكليف لا يحتاج اليه وهو في الظاهر تام لكن في الحقيقة غير تام لأن اليجاد التكويني تكليف باطن و ايجاد ظاهر و التشريعي ايجاد باطن و تكليف ظاهر فان اريد ان التكويني لا يحتاج الى النبي (ص) و تكليفه باليجاد و الانوجد على ما تعرفه العوام فحسن وان اريد الحقيقة فاي حاجة اشد منه الى تكليفه له و الله سبحانه يقول انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون، وقوله ايده الله و الا لما خلق، فيه ما سبق من وجهين الاول ما ذكرنا من ان اليجاد تشريع و التشريع ايجاد والثاني ان الله يقول في حق المضلين و الجاحدين ما شهدتهم خلق السموات و الارض و لا خلق انفسهم تعريضا بان الهادين الشاهدين اشهدهم خلق السموات و الارض و اشهدهم خلق انفسهم فالتبى (ص) امامهم و قد اشهد الله خلق نفسه بكلا المعنيين و لا يلزم الدور لأن الاحكام التضايقية لا يلزم فيها الدور مع ان كل واحد متوقف على وجود الآخر كالبوة و البوة لأن الممنوع من الدور ما تقدم احدهما على الآخر واما ما ساق احدهما الآخر فلا شك في الصحة .

قال ايده الله تعالى : واما ظهور وجود التشريعي فيحتاج الى تكليف النبي (ص) بل هو من اسباب وجوده كما سئل الامام (ع) هل يرد الدواء من القدر شيئا قال (ع) ذلك من القدر .

اقول هذا لا اشكال فيه بقي فيه بيان ان الدواء من القدر فاعلم ان القدر يجري في الافعال كالحكم الوضعي عند اهل الاصول لأنه سبحانه اذا كان يفعل بالاسباب وجب في الحكمة أنه اذا وجد مقتض او مانع ان يخلق ما يقتضيانه عندهما و الا كان قاسراً و تعالى في عز جلاله عن ذلك لو اراد خلاف ذلك سبب لما اراد سبباً يوجد ارجح من ذلك او من ذاته المقدسة لأنه سبب من لا سبب له

وسبب كل ذي سبب ومسبب الاسباب من غير سبب فاذا وجد سبب او مانع اقوى من الاول عمل بمقتضى الاقوى تحقيقاً للاختيار ونفياً للاضطرار لثلاثكون للناس على الله حجة و ايجاده عند السبب الاول قدر منه و ايجاد خلاف ذلك عند وجوب سبب اقوى قدر منه فمن هنا قال (ع) ذاك من القدر .

قال سلمه الله تعالى : و كذلك التكليف سبب ظهور ايمان المؤمن و كفر الكافر فإن النبي (ص) اذا دعاهم الى الايمان فإن اجاب صار مؤمناً و ان لم يجب يصير كافراً فبالطاعة يصير المؤمن مؤمناً و بعدمها يصير الكافر كافراً و الا قبل التكليف والطاعة لم يحكم بايمانه و لا بكفره فالمؤمن مؤمن حين التكليف و الكافر كافر حين التكليف .

اعلم ان التكليف سبب ظهور ايمان المؤمن من جهة الوجود و سببه الآخر قبول الدعوة فكلّ مكوّن لا يكون في اقلّ من علّتين امر الله فاجاب و دعا فاجاب فكان الشيء بالدّعوتين و الاجابتين و الدعوة الاول دعا الله سبحانه فاجاب المخلوق فدعاء الله افاضته الوجود على من سألته الافاضة و تفصيل هذه الجملة ان الافاضة دعاء الله لمن اجاب اى اجابة الله لمن سأل و السؤال اجابة العبد لمن دعا اى قبوله لما افاض فمن اجاب خلقه الله من طينة عليّين و هى هياكل التوحيد و هى طينة الطاعة و هى فطرة الله و هى الصورة الانسانية و من عصى خلقه الله من طينة سجين و هى هياكل الثرى و هى طينة المعصية و هى تبديل خلق الله و تغييره و هى الصورة الحيوانية و صورة المسخ و طينة خبال و يصدق على هذا قوله فإن اجاب صار مؤمناً و ان لم يجب يصير كافراً و يصدق قوله فبالطاعة اه ، اى بقبوله الخطاب و الايمان حتى خُلِق من طينة الطاعة التى هى شعاع الرحمة المكتوبة صار الشخص المخاطب حين اجاب مؤمناً باجابته و بالعكس بالعكس هذا محصل كلامه .

و اما ما وعدنا به من الاشارة الى جواب ما سئل عنه فاعلم ان الجواب يحتاج الى تمثيل و اشارة و قد قدمت اليك بالأتقف على ما ذكر فإن العبارة تقصر عن هذا المطلب اما التمثيل فاقول لو اراد الله ان يجعل هذه الصخرة انساناً

كان قادراً على ذلك فاذا فعل ذلك يوم الجمعة مثلاً الحادى عشر من جميدى الثانية سنة الثالثة والعشرين بعد المأتين والالف من هجرة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله الطاهرين خلق له روح انسان ولم تكن له روح انسان قبل ذلك اليوم فاذا اراد ان يجعله فى ذلك اليوم انساناً خلق له روح انسان فاذا خلقها كان قد خلقها قبل خلق السموات والارض وقبل اليوم الذى جعله فيه انساناً لأنه بعد السموات والارض باربعة آلاف عام وقبل ان يريد الله ان يجعل الصخرة انساناً ما خلق له روح انسان .

واما الاشارة للكافر قبل الانكار للاسلام ليس بكافر فى الزمان ولا فى الدهر بالنسبة الى الزمان فاذا انكر كان كافراً فى الزمان وفى الدهر اما الايمان والكفر فى الزمان فيكون ما كان منهما مع ما اقتضاه لاقبله ولا بعده مثلاً لما انكر ابولهب الاسلام كان كافراً مع انكاره لاقبله ولا بعده وكان فى اللوح المحفوظ انه كافر قبل خلق الخلق ولا يتغير ما فى اللوح المحفوظ ولو انه حين دعاه النبى (ص) اجاب كان مؤمناً مع الاجابة لاقبلها ولا بعدها وكان فى اللوح المحفوظ انه مؤمن قبل خلق الخلق وذلك لأن الدهر ماضيه عين مستقبله فى الشىء الواحد فقولك تكون الروح بعد فناء الزمان باربعة آلاف سنة هو نفس قولك كانت الروح قبل وجود الزمان باربعة آلاف سنة وقولك كان عمل زيد قبل جسمه بالف سنة نفس قولك يكون عمله بعد جسمه بالف سنة وكان روح زيد قبل عمله بثلاثة آلاف سنة نفس قولك تكون روحه بعد عمله بثلاثة آلاف سنة فالروح قبل العمل مثلاً فى الماضى الذى هو نفس المستقبل بثلاثة آلاف سنة و هى بعد العمل فى المستقبل الذى هو نفس الماضى بثلاثة آلاف سنة .

فاذا عرفت ان سبق الدهر انما هو بالظول اى بكثرة العدد كالاربعة بالنسبة الى الثلاثة وان سابقه عين لاحقه بلامغايرة لا فى الواقع ولا فى الفرض اذا كانا فى رتبة واحدة كالاربعة والاربعة والخمسة والخمسة والاثنتين والاثنتين فاذا عرفت ذلك عرفت ان كفر ابي لهب انما كتب فى اللوح المحفوظ حين كفر ونظيره اذا قلت لك اذا قبلت كلامى عرفت فانك حال الخطاب ادرك

سمعك لفظى و فهمه قلبك حين انا تكلمت به قبل خلق الخلق باربعة آلاف عام و هذا معنى قول جعفر بن محمد عليه و على آباءه و ابنائه افضل الصلوة و السلام و لكن حين كفر كان فى ارادة الله ان يكفر فيصير ملخص جميع ما ذكرت و كررت لك ان ابالهب لم يكتب فى اللوح انه كافر الا بعد ان كفر فلما كفر كان فى اللوح المحفوظ كافراً قبل خلق السموات و الارض باربعة آلاف سنة فكان دعاء النبى (ص) له بالاسلام قبل ان يكفر و قبل ان يكتب عليه الكفر فى العلم الزمانى و غيره فلما كفر كان مع كفره العلم الزمانى بكفره لا قبله و لا بعده و العلم الدهرى قبله و بعده قبل خلق الخلق باربعة آلاف سنة و السنة دور الافلاك بالثلث مائة و ستين اسماً ثلثمائة و ستين دورة حركة اسم منها فلجبرئيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فى السنة و لميكائيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فى السنة و لاسرافيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فى السنة و لعزرائيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فى السنة فلجبرئيل فى الكون الجوهرى ثلاثون اسماً و فى الكون المائى ثلاثون اسماً و فى الكون الزمانى ثلاثون اسماً و لميكائيل و اخويه كذلك فى الاكوان الثلاثة فاذا اطلق الف سنة يراد به ما ذكر و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

و كتب العبد المسكين احمد بن زين الدين فى الثامن من جميدى الثانية سنة الثالثة و العشرين من بعد المأتين و الالف فى يزد سنة ١٢٢٣ حامداً و مصلياً و مستغفراً .

رسالة في جواب السيد ابي القاسم اللاهيجاني

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد المرحوم

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي

اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى جواب السيد ابى القاسم اللاهيجانى

- السؤال - عن تحقيق الاوعية الثلاثة من السرمد والدهر والزمان ٢٦
- السؤال - عن اللوح المحفوظ و لوح المحو والاثبات ٣٢
- السؤال - عن القضاء والقدر وعالم الذرو ما يلايمه من الكلام فى
الشقاوة والسعادة الاصلين الخ ٣٤
- السؤال - عن تحقيق البداء والاجلين المحتوم وغيره ٤٣
- السؤال - عن سر اربعة الاركان لعرش الرحمن و حال حملتها الاربعة
الخ ٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي أنّه قد التمس منى من تجب على طاعته و هو جناب سيدنا العالم و مولينا جناب السيد ابى القاسم بن المبرور السيّد عباس بن المرحوم السيد معصوم اللاهيجانى جواب مسائل عرضت له و ليس لى قدرة على الجواب لما انا فيه من الامراض المعاودة و الاعراض المراودة و لقد احببت ان تكون اتى الى قبل هذه الايام التى عرضت لى فيها الالام لاقضى لجنابه من جواب مسائله اقصى المرام الا انى اشير الى بعض المطالب اعتمادا على فهمه القويم و ادراكه المستقيم لأن الاقتصار فى الجواب بالنسبة الى حالى الآن هو الميسور و هو لا يسقط بالمعسور و الى الله ترجع الامور .

قال ايده الله تعالى : شيخنا اريد من جنابكم و كريم بابكم تحقيق الاوعية الثلاثة من السرمد و الدهر و الزمان .

اقول اعلم ان الاوقات بقول مطلق و هو ما يجرى على السنة كثير من الناس خمسة الازل و السرمد و الابد و الدهر و الزمان فعند المتكلمين ان الثلاثة الاول اوعية للقديم فالازل هو الاول و الابد هو الآخر و السرمد هو ما بينهما و هما طرفاه و هذا باطل لأن الاولية اذا غايرت الآخرية كانتا حادثتين و ما بينهما و هو السرمد حادث لأنه مسبوق بالغير و متعقب بالغير فيكون الكل حادثاً . و اما غير المتكلمين فلهم فى ذلك احوال و اعتبارات لا فائدة فى اكثرها . و الحق الذى دلّت النصوص من اهل الخصوص عليهم السلام ان الازل هو نفس الذات البحث و هو نفس الابد قال امير المؤمنين عليه السلام لم يسبق له حالٌ حالاً فيكون اولاً قبل ان يكون آخراً و يكون باطناً قبل ان يكون ظاهراً و فى الدعاء عنهم عليهم السلام اللهم انت الابد بلا آمدٍ .

والحاصل الازل والابد شيء واحد بكل اعتبار وهو المعبود الحق عز وجل فلا يدرك للازل والابد معنى غير ذات الحق سبحانه والالزم تعدد القدماء وهو بالعبارة الظاهرة وعلى الحقيقة يلزم القول بالمحال لأن فرض التعدد او المتعدد انما هو في الممكنات ويستحيل في الوجوب لاستلزام ذلك الحلول والشمول والظرفية. واما السرمد فهو مسبق بالغير وملحوظ فيه الامتداد والاستمرار وهي صفات الحوادث ولكن لما اريد منه عدم التناهي لا في نفسه ولا الى غيره كان مفارقاً للزمان والدهر لانتهائهما الى غيرهما ومبائناً للازل لكونه مسبقاً بغيره والازل ليس مسبقاً بالغير.

وقولنا ان السرمد لا ينتهي الى غيره مع انه مسبق بالغير نريد به ان السرمد هو ظرف المشيئة وليس قبله شيء من الممكنات ليجوز ان ينتهي اليه ولا يصح ان ينتهي الى الازل لأن الحادث لا ينتهي الى القديم وانما ينتهي الى مثله كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاء الطلب الى شكله فحيث لم يكن في الامكان قبله غيره كان متتهياً الى نفسه وهو في نفسه غير متناه فصح قولنا انه لا يتناهي في نفسه ولا الى غيره. ومعنى كون ما لا يتناهي في نفسه ولا الى غيره ظرفاً للمشيئة ان المشيئة انما تعلقت بالامكان الراجح وهو محلها الذي تقوم به تقوم ظهور والامكان غير متناه بل هو ممتد مترام الى غير النهاية ولا يقف الى حدٍ مثلاً امكان شيء من الاشياء يجوز له ان يلبس كل صورة بلا نهاية فيكون عقلاً ويكون روحاً ويكون نفساً ويكون طبيعةً ويكون مادةً ويكون صورةً ويكون جسماً ويكون نوراً ويكون منيراً ويكون حيواناً وانساناً وملكاً ونبياً وشيطاناً وسماء وارضاً وجنّةً و ناراً وهكذا بلا غاية ونهاية وكل ذلك بالمشيئة فكان امتدادها في جميع الازمنة والدهور والاجناس والانواع والاصناف والاشخاص وجميع اجزاء الاشياء من كل شيء سرمدياً لأن الافراد التي يمكن ان تصدر من امكان واحد بلا نهاية مع تباين اوقاتها وامكنتها ورتبها وجهاتها وكمياتها وكيفياتها واوزاعها وكتبها وآجالها ومع تراميها الى غير النهاية وتقدم بعضها على بعض تتعلق بها المشيئة في

آنٍ واحدٍ كما اشارت اليه اخبارهم عليهم السلام فى معنى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يعنى من كل شىء فليس شىء اقرب اليه من شىء فهذا معنى السرمد بانه الوقت المستمر الذى يكون أنه الواحد يطوى المتعديّات مع تباين امكتتها و اوقاتهما من غير تكثّر فى انبساطه عليها عند تعلّق الفعل بها من جهته ولا تعدّدٍ لا معنويّ ولا ضوّرٍ ولا مثاليّ ولا جسمانى وان تكثّرت الاشياء وتعدّدت من جهتها فى انفسها عند تعلّق الفعل بها وتباينت وتباعدت بخلاف الدهر فإنه يتكثّر ويتعدّد معنويًا بما حلّ فيه من العقول وصورياً بما حلّ فيه من النفوس وبرزخياً بما لحق ما حلّ فيه (بيان لما لحق) من الاشباح و بخلاف الزمان فإنه يتكثّر ويتعدّد بما حلّ فيه تعدّداً حسيّاً وطّيّ السرمد للاشياء المتعدّدة المتفرّقة بطّيّ المشيئة ولا كيف لذلك لأن الكيف من آثاره ولا يجرى عليه ما هو آجرأه.

ثم اعلم ان السرمد وقت الفعل المسمى بالمشيئة والارادة والابداع والاختراع ومكانه الامكانات الراجحة واما الامكانات الكونية فهى ظهوراتها المتخصّصة بالقيودات المشخّصة لها وتعيّنها باكوّنها وقيودها والسرمد ايضاً وقتٌ للافعال المتعلّقة بها الاّ أنّه فى الرتبة الامكانيّة وعاء للفعل ولمتعلّقه من الامكانات العلميّة وتعاقبها فيه سرمدى واما فى الكونية فهو وعاء للفعل يتجنّس ويتنوّع ويتشخّص بتجنّس الفعل وتنوّعه وتشخّصه مبرّء فى كلّها عن الكيف واما متعلّقات هذه الافعال الكونية فوعاؤها الدهر والزمان والبرزخ المؤلّف منهما لأنه وعاء للفعل نفسه ولما تقوّم به الفعل فى اصل تحقّقه فاذا تعلّق بشىء من الوجودات المقيدة اختصّ السرمد بالفعل دون المتعلّق الاّ أنّ ظرفيته للفعل حينئذ بنسبة ذات الفعل فى التجنّس والتنوّع والتشخيص لأن تجنّس الفعل وتنوّعه وتشخّصه ليس لاحقاً له ولا منسوباً اليه الاّ باعتبار وقوعه على المكوّن وتعلّقه به والاّ فهو فى نفسه مبرّء عن ذلك كله والسرمد محلّ لا يتقدّر الاّ بتقدّر الحال على ان ظرفيته انما هى بالاّ اعتبار لعدم المغايرة بينهما الاّ بالاّ اعتبار فهو معه على الحال الامكانى الاولى ولهذا كان متعلّقات الفعل فى

الراجح مغايرة له بالقوة وفي المساوى بالفعل لأن الوقت والمكان متساويان في النسبة الى الشيء فلا يكون السرمد وعاء لشيء من الاكوان والآل كان من متممات قابليتها ويلزم منه كون المفعول مركباً من المشيئة كما يقوله بعض الصوفية وهو قول لضرار كما حكاها الرضا عليه السلام حين قال له سليمان المروزي الارادة هي الانشاء قال يا سليمان هذا الذي عبتموه على ضرار واصحابه من قولهم ان كل ما خلق الله عز وجل في سماء او ارض او بر او بحر من كلب او خنزير او قرد او انسان او دابة ارادة الله وان ارادة الله تحيي وتموت وتذهب وتأكل وتشرب وتنكح وتلد وتظلم وتفعل الفواحش وتكفر وتشرك فنبراً منها ونعاديها وهذا حدها هـ، اقول اراد سليمان بقوله هي الانشاء انها هي المنشأ يعنى المفعولات ومن الضرورة ان الفعل غير المفعول وان كانت هيئة المفعول مشابهة لهيئة تأثير الفعل فيه. والحاصل ان السرمد وقت للفعل ليس قبله شيء ممكن ومثال مثاله وآية آيته ودليل دليله الزمان في الاجسام فاعتبروا يا اولي الابصار الا ان السرمد ملازم للاطلاق كالفعل فاذا تعلق الفعل بالمقيدات المتميزات المتعاقبات انسلخ مع انسلاخ الفعل عن القيود والتمايز والتعاقب في ذاتهما وبقيت المتعلقات ملزومة للتمايز والتعاقب المعنويين في الجبروت والصوريين في الملكوت والجسمانيين في الملك وانما كان السرمد ملازماً للاطلاق كالفعل لأن تباينهما انما هو بالاعتبار اذ ليس ثم تركيب الا بالاعتبار وما دون ذلك فتركيبه حقيقي سواء كان عقلاً ام نفساً ام جسماً.

واما الدهر فهو وقت للمجردات عن المادة العنصرية والمدة الزمانية سواء كان مجرداً عن الصور مطلقاً (تامة كانت ام غيرها) كالعقول ام عن الصور التامة كالارواح ام غير مجرد كالنفوس وهو قار الذات ظاهراً على نحو قرار ما فيه من المجردات بمعنى ان فيها التعاقب والتمايز والترقي والهبوط في كل من الثلاثة بحسبه الا ان ذلك في العقول معنى (بحسب المعنى) وفي الارواح رقيقة وفي النفوس صورة واما في باطن الامر فهو وما فيه من المجردات يجري فيها ما يجري في الاجسام من التجدد والتقصي حرفاً بحرف الا ان ذلك

خفى و بطيء لسعة ذلك الوقت و شرفه و العقول و الأزواح و النفوس باطن
الاجسام و مكانها باطن مكان الأجسام و وقتها اى الدهر باطن وقت الاجسام
يعنى الزمان و الاجسام و امكنتها و ازميتها ظواهر لتلك و مراكب لها لأن
المصنوعات انما تتقوم بالبواطن و الظواهر الا ان ذلك فى كل شىء بحسب
حاله من العوالم الثلاثة و لا يقال انه كما كان عالم الجبروت و الملكوت مرتبطاً
بعالم الملك على نحو ما ذكرتم يكون عالم الامر بينه و بين عالم الجبروت هذه
النسبة فيكون عالم الامر الذى هو الوجود المطلق باطناً لعالم الجبروت لأن هذه
النسبة انما كانت بين عوالم المفعولات الثلاثة لاحتياجها الى ذلك فانها
لا يستغنى بعضها عن بعض كما اشار اليه ابو عبدالله عليه السلام فى باب حدوث
الاسماء من الكافى قال عليه السلام فظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها و
حجب واحداً منها و هو الاسم المكنون المخزون الخ ، فالثلاثة الاسماء التى
ظهرت يراد منها الاشارة الى عالم الجبروت و عالم الملكوت و عالم الملك و
الاسم المحجوب هو عالم الامر بمعنى ان المحدث لا يتركب منه فلا يظهر الا به
لا فيه لأن المصنوع لا يتركب من الفعل و ان حدث عنه ، فلاجل الاحتياج فى
بعض الثلاثة الى بعض تشابهت اوقاتها و امكنتها كما تشابهت ذواتها و ان
اختلفت فى حقائقها بخلاف عالم الفعل اما سمعت ما قد منّا من ان اوقاتها تمايز
بنسبة تمايزها و تمايز متعلقاتها و لم يتمايز وقت الفعل (و هو السرمد) بتمايز
متعلقاته كما مر فالزمان امتداد مدة انتقال الجسم الى الامكنة الظاهرة العقلية او
مكنه فيها ، و الدهر باطنه و روحه و هو امتداد معنوى لمُدَد انتقال النُظفِ
المجرّدة الى اما كنها العقلية او مكثها فيها و امتداد روحانى لمُدَد انتقال المُضغِ
المجرّدة الى اما كنها الروحانية او مكثها فيها و امتداد صورى لمُدَد انتقال الصور
النفسانية المجرّدة الى اما كنها النفسانية او مكثها فيها و معنى مدة انتقال العقول
الى اما كنها انها فى ترقىها فى مراتب ظهورات الافئدة و قربها اليها بالتخلّق
باخلاقتها و تعلّمها منها خلع بعض قيودها و محو بعض اشاراتها تسبح فى تلك
الافلاك حتّى تصل الى اقرب مقام من مقامات الافئدة و تختلف مدد الوصول

باختلاف قابليات العقول و فى تنزلها فى ظهورها بالارواح الى ان تتحقق المظاهر و تختلف مدد التنزل ايضاً كما روى فى نور قلب محمد صلى الله عليه وآله حين تنزل الى نور روح على عليه السلام فى ثمانين الف سنة و ذلك ما روى جابر بن عبد الله الانصارى فى تفسير قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نورى ابتدعه من نوره و اشتقه من جلال عظمتة فاقبل يطوف بالقدرة حتى وصل الى جلال العظمة فى ثمانين الف سنة ثم سجد لله تعظيماً ففتق منه نور على فكان نورى محيطاً بالعظمة و نور على محيطاً بالقدرة ثم خلق العرش و اللوح و الشمس و ضوء النهار و نور الابصار و العقل و المعرفة و ابصار العباد و اسماعهم و قلوبهم من نورى الحديث ، و كنتزل انوارهم عليهم السلام الى ارواح الانبياء عليهم السلام فى الف دهر و الى ارواح المؤمنين فى الف دهر و كذلك مدة انتقال الارواح فى ترقياها الى مراتب ظهورات العقول و فى تنزلاتها فى ظهورها بالنفوس و كذلك مدة انتقال النفوس فى ترقياها الى مراتب ظهورات الارواح و فى تنزلاتها بالطبائع و كذلك مدة انتقال الطبائع فى ترقياها الى مراتب ظهور النفوس و فى تنزلاتها بالمواد و جواهر الهباء و هكذا كل شىء بحسبه فى ترقيه و تنزلاته و فى مكثه و كلها مدد الدهر الا ان لطيفه فى العقول و متوسطه فى النفوس و كثيفه فى جواهر الهباء و ما فى الارواح و الطبائع من المدد الدهرية برازخ بين اللطائف و الكثائف .

و انما قلنا فى الزمان انه امتداد مدة انتقال الجسم الى الاماكن الظاهرة لأن المكان الحقيقى للجسم لا يفارقه لأنه من مشخصاته و هو البعد المخلوق الذى شغله الجسم بالحصول فيه و لا يدرك كونه مخلوقاً الا بنظر الفؤاد و ذلك لأن تصوّره انما هو لو فرض عدم الجسم كان موضع حجمه فارغاً و حينئذ يتوهم كثير انه امر اعتبارى و لذا فسّروه بانّه البعد الموهوم الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه و بعض فسّره بانّه البعد المجرد الخ ، يعنى موجود و لكنه ليس من عالم الملك و انما هو من عالم الملكوت و هذا كلام ليس على ما ينبغى لأنه ان

اراد انه قبل حلول الجسم فيه فصحيح ولكنه حينئذ لم ينزل من الملكوت و كذلك الجسم الحالّ فيه فإنّه قبل الحلول في المكان والزمان في جوهر الهباء و هو آخر المجردات قبل المثال و انما نزل في الملك حين تعلّق به مثاله و حلّ في المكان و حين حلّ فيه كان الحالّ و المحلّ جسمانيّين في المُلْك فسبحان من شقّه و شغله بالجسم الحال فيه رافّة به و رحمة له .

قال ايده الله : و اللّوحيّ المحفوظ و لوح المحو و الاثبات .

اعلم ان اللّوح المحفوظ جوهره من زمردة خضراء كتب الله فيه بقلم كلمته ما شاء من خلقه و ما فيه من النقوش هي آحاد الموجودات فمن المكتوب فيه جواهر و منه صور و منه طبائع و منه موادّ و منه اشباح و منه اجسام و منه اعراض كالحرركات و الالوان و الهيئات و النموّ و الذبول و ما اشبه ذلك و اللوح المحفوظ ثلاث طبقات : الاولى فيها جزئيات الجبروت و الثانية فيها جزئيات الملكوت و الثالثة فيها جزئيات الملك مثلاً هو كتاب مسطور فزيد و عمرو حروف فيه و الجبل حرف و البحر حرف و البرّ حرف و الهواء حرف و الغيم حرف و المطر حرف و كلّ قطرة حرف و كلّ شجرة حرف و كلّ غصن حرف و كلّ ورقة حرف و هكذا حال جميع افراد الملك من الحركات و الهيئات و الامثال حال قيامها بموصوفاتها و امّا بعد اتّصاف موصوفاتها بشيء لا يجمعها ثمّحاً من هذه الطبقة فتغيب عن حواسك الظاهرة و تثبت في الطبقة الثانية التي فوقها من الملكوت فتشاهدّها هنالك مكتوبة بشبّح مكانها و زمانها ، يبان هذا انك اذا رايت زيداً في المسجد يوم السّبّح يصلّي فرض الصبح مثلاً رايتّه هو و عمله في هذا المكان و الزمان ببصرك لأن الجميع في الملك فاذا انتقل الى حالة اخرى انمحت الحالة الاولى من هذا اللوح الملكي فغابت عن بصرك الى اللوح الملكوتي فتشاهدّها بحمالك هنالك يعنى ترى مثال زيد في المسجد الملكوتي يوم الجمعة الملكوتي يصلّي فقولنا بشبّح مكانها و زمانها نريد انّها مُعلّقة بموصوفاتها (بموصوفاتها ظ) الملكوتية لأن التي تُشاهد أمثلة ما رايت بعينك كتبها قلم القدر في اللوح في الطبقة الملكوتية بعدما سارت عنها الطبقة الملكيّة

لأن الزمان سريع التقضي والدَّهر قارٌّ بالنسبة الى تقضي الزمان .

ثم اعلم ان هذا اللوح المشار اليه بطبقاته الثلاث منه ما يستحيل محوه و
منه ما يمكن محوه ولا يمحي ومنه ما يمحي فالاول ما كتب فإنه حين كُتِبَ
يستحيل ألا يُكْتَبَ وهذه الدقة جفت القلم فيها والثاني ما كُتِبَ ويمكن ان
يمحي ما كتب ويكتب ضده ولكنه من جهة الحكمة وما حقَّت عليه الكلمة و
الكرم الابتدائي لا يمحي ولا يغيّر وذلك مثل اشقاء السعداء الصالحين المطيعين
لله تعالى واسعاد الاشقياء الطالحين العاصين لله تعالى فإنه سبحانه قادر على
ذلك ولكنه لا يفعله ابداً والثالث ما يمحو ويغيّر ويثبت وذلك بما قدّر من
الاسباب والموانع التي اقتضتها الحكمة الالهية من الابتلاء والاختبار لانتظام
التكليف مثاله ان زيدا يقارف المعصية فتحول بينه وبين المدد الالهي الذي به
قوامه وبقاؤه فيتقدّر بقاء قواه التي بها حياته خمس سنين فتتظر الملائكة
الموكلون به وبقواه فينتقش في نفوسهم أنه يعيش خمس سنين وربما تاب
زيد وندم على ما عمل فاندكّ الحجاب الحائل بينه وبين المدد فيقوى اتصال
المدد به فيتقدّر بقاء قواه خمسين سنة فتتظر تلك الملائكة الموكلون به
فينمحي ما كان في نفوسهم قبل وينتقش مكانه في نفوسهم انه يعيش خمسين
سنة ومثاله في المحسوس وهو منه ايضاً لو كان جدار مبنى من الطين في ارض
رخوة فأنك اذا تأملت فيه انتقش في ذهنك انه يبقى خمس سنين ثم ينهدم لأنه
من الطين في ارض مترهلة رخوة ثم بعد حين اتي صاحبه ورجّبه بالجصّ و
الصخر من امامه وخلفه واحكم بناءه فلما رأته بعد ذلك انمحي ما في خيالك
سابقاً وانتقش فيه انه يبقى خمسين سنة مثلاً فقد كتب الله سبحانه بما قدّر من
الموانع في تركيب بنية زيد بمعصيته انه يعيش خمس سنين وكتب في نفوس
الملائكة بمشاهدتهم لبنية زيد انه يعيش خمس سنين وكتب سبحانه في بنية
الجدار بتساهل بانيه وواضعه في الارض الرخوة أنه يبقى خمس سنين ثم ينهدم
وكتب في ذهنك باطلاعك على حال الجدار انه ينهدم بعد خمس سنين فلما
تداركت زيدا رحمة الله عز وجل وتاب وقوى اتصال المدد به كتب الله

سبحانه فى بنية بذلك السبب المقتضى بتقديره انه يعيش خمسين سنة و كتب فى نفوس الملائكة بمشاهدتهم لبنيته انه يعيش خمسين سنة و لمّا تَلَا فى صاحب الجدار ما قصّر فى بنائه كتب سبحانه بما قدّر من السبب المقتضى لذلك انه يبقى الجدار خمسين سنة و كتب فى نفسك بما شاهدت من احكام بناء الجدار انه يبقى خمسين سنة فقد محا سبحانه ما اثبت فى بنية زيد و بنية الجدار بما لحقهما من موانع البقاء و ما اثبت فى نفوس الملائكة و نفسك بما شاهدتما من لوازم الموانع و اثبت بما قدّر من الاسباب فى بنية زيد و بنية الجدار بقاء الخمسين سنة و اثبت ذلك فى نفوس الملائكة و نفسك بما اوقفكما عليه فبنية زيد و بنية الجدار و نفوس الملائكة و نفسك فى الحالة الاولى الواح المحو و فى الحالة الثانية الواح الاثبات فهذا من ذلك فافهم .

قال ايده الله : و القضاء و القدر و عالم الذر و ما يلايمه من الكلام فى الشقاوة و السعادة الاصيلين و ان الثانية كيف تلايم مقام التكليف و ما يترتب عليه من العذاب .

اعلم ان القضاء و القدر فى اصطلاح القوم غير ما اصطلاح عليه انا لأن القضاء عندهم سابق على القدر و هو عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة مجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها فى المواد الخارجية مفصلاً واحداً بعد واحدٍ و ربّما جعل بعضهم القضاء من احكام الوجوب فقال القضاء علمه المحيط بكيفية المعلومات و قال و اشرف صفات الذات هو العلم و هو القضاء و الحكم و لهم فى ذلك تحدّسات و ظنونات استنبطوها ممّا عرفوا من انفسهم و قاسوا بها صفات الحق تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

و اما عندنا فالقدر سابق على القضاء و انّ القدر هو وضع الحدود و الهندسة و القضاء اتمام الصنع و نظمه على ما هو عليه فى الوجود الخارجى كما هو طريقة اهل العصمة عليهم السلام و من الاخبار الجامعة لبيان القدر و القضاء و ما قبلهما من المراتب ما رواه فى الكافى بسنده قال سئل العالم عليه السلام

كيف علم الله قال علم و شاء و اراد و قدّر و قضى و امضى فامضى ما قضى و قضى ما قدّر و قدّر ما اراد فبعلمه كانت المشية و بمشيته كانت الارادة و بارادته كان التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء فالعلم متقدّم المشية و لمشيته ثابته و الارادة ثالثة و التقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تعالى البدء بما علم متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بدء فالعلم بالمعلوم قبل كونه و المشية في المشاء قبل عينه و الارادة في المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عياناً و وقتاً و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدرجات بالحواس من ذى اللون و ريح و وزن و كيل مّادّب و درج من انس و جنّ و طير و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواس فله تعالى فيه البدء ممّا لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المبرم فلا بدء و الله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها و بالمشية حركت صفاتها و حدودها و انشأها قبل اظهارها و بالارادة ميّز انفسها في الوانها و صفاتها و بالتقدير قدّر اقواتها و عرف اولها و آخرها و بالقضاء ابان للناس ما كنّتها و دلّهم عليها و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها ذلك تقدير العزيز لعليمه، و حيث اراد سلمه الله بيان القضاء و القدر بطريق غير مخل و تطويل مملّ و هذا لا يحصل الا بالاشارة لانها هي التي تطوى البعيد و المقام يقتضى بسطاً في الكلام الا ان الوقوف على حد مطلبه هو غاية المرام و لنقتصر فيما اردنا على معنى ظاهر هذا الحديث الشريف .

فقوله عليه السلام علم و شاء و اراد و قدّر و قضى و امضى ، يريد بهذا العلم العلم الامكانى الراجح الوجود و هو امكانات الاشياء و هذا محل المشية الامكانية و هذا هو العلم الذى لا يحيطون بشىء و شاء هذه المشية الكونية المتعلقة بالاكوان اى وجودات الاشياء المتعيّنة و هذا هو العلم الذى يحيطون به باذنه تعالى و اراد هي الارادة العينية المتعلقة باعيان الاشياء و بها حدثت القوابل و انفعالات الوجودات و بهذه المشية و الارادة تحقّق الخلق الاول الذى هو كالمداد للكتابة و كالخشب للسريّر و الباب و غيرهما و فى هذا المقام هذه

المواد صالحة لأن تلبس صور السعادة والشقاوة والقوة والضعف والغنى والفقر والعلم والجهل والمعرفة والانكار وسائر الصفات المتضادة وفى هذا المقام كان الناس امة واحدة وقدر هو وضع الحدود من الكم والكيف والرزق واجل الظهور والبقاء والفناء والمعرفة والانكار والطاعة والمعصية والسعادة والشقاوة وغير ذلك وفى هذا المقام كان الخلق الثانى والتكليف فى عالم الذر ويجرى فى هذه المراتب الثلاث لله تعالى البداء بالمحو والاثبات والتغيير فى الذوات والصفات وفى سائر الحدود المشار اليها وقضى اتمام ما قدر مما اراد وشاء فيما علم منها وفى هذا المقام يكون الغالب امضاء ما قضاه لقلّة عروض الموانع المنافية بعد وقوع القضاء ولهذا ورد اذا قضى امضى وقد يجرى هنا البداء فيقضى ولا يمضى واليه الاشارة بتأويل قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً ، وامضى اى اظهر ما قضاه مُبَيَّنّ العلل مشروح الاسباب لأن كل شىء خلقه انما خلقه مشابها لهيئة مشيئة المتعلقة به وهى مظهر الصفات العامة والعجائب الغير المتناهية فيخرج دليلاً على شىء ومدلولاً لشىء ومثالاً لشىء وله مثال وعلة لشىء ومعلولاً لشىء وعلماً بشىء ومعلومٌ لشىء وعرضاً لشىء ومعرضاً لشىء وهكذا

وقوله فبعلمه كانت المشية ، يعنى ان هذا العلم الامكانى والمشية هى الكونية ولا تتعلق الا بامكان لتكسوه حلة الظهور الكونى الخارجى وقوله بمشيته كانت الارادة ، يعنى ان الارادة اتّما تتعلق بعين الكون والكون من المشية وقوله وبارادته كان التقدير ، يعنى به ان التقدير اتّما يكون فى الاعيان اى المواد الثائمة وهى اتّما يكون بالارادة وقوله وبتقديره كان القضاء ، يعنى ان القضاء اتّما يتعلق بالاشياء بعد تقديرها وقوله وبقضائه كان الامضاء ، لأنه تعالى اتّما يمضى اى يظهر يأذن للمفعول بالخروج بعد اتمامه وقضائه وقوله فالعلم متقدّم المشية ، يراد به العلم الامكانى الحادث يعنى المشية الامكانية و متعلقها من الامكانات الراجعة الوجود وقوله والمشية ثانية ، المراد بها المشية

الكونية المتعلقة بالاكوان المقيّدة وكونها ثانية للعلم والارادة ثلاثة دليل على ارادة العلم الحادث لدخوله في جملة المعدودات وقوله والتقدير واقع على القضاء بالامضاء، يشير الى انّ التقدير في المادّة ايجاد اسباب القضاء من المتّمّات للماهيّة خصوصاً الثانية وقوله فللّه تعالى البداء، الى قوله: فلا بداء، يشير الى انّ له تعالى فيما يريد قضاءه قبل ان يقضيه في جميع مراتب ما ذكره به قبل القضاء البداء في محوه وتغييره وتبديله فاذا قضاؤه وامضاه فلا بداء له فيما قضى وامضى وله تعالى المحو والتغيير والتبديل في المقضى كيف شاء متى شاء وقوله فالعلم بالمعلوم قبل كونه، يعنى في امكانه، والمشية في المشاء قبل عينه، يعنى في كونه، والارادة في المراد قبل قيامه، يعنى في عينه التى هى ماهيته النوعية قيل (قبل ظ) قيامه بشىء من مشخصاته، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، يعنى أنّها قبل التفصيل مربوط بالتوصيل في الخارج والوقت معلومات اى أنّها انما تتمايز قبل التقدير في العلم المسمى بنون في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون فهى كالحروف في المداد وكالسرير والباب والصنم في الخشب قبل التفصيل مربوط بالتوصيل نعم التقدير في التفصيل قبل التوصيل واما التفصيل مع التوصيل فهو القضاء فلذا قال قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً الذى هو مقام القضاء وقوله والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات، الى قوله: مما يدرك بالحواس، يشير فيه الى ان القضاء قبل الامضاء قد تقتضى الحكمة تعلق البداء به من محو وتغيير وتبديل وان كان نادر الوقوع بالنسبة الى عدم التعلّق لملازمة الامضاء له غالباً والى هذا اشار عليه السلام قبل بقوله: فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء، يعنى انه قبل ارتباط الامضاء به قد يقع ويتعلق به البداء ويحتمل انه اذا كان القضاء خيراً وسعادة وطاعة لايتعلق به البداء وان كان قبل الامضاء كما تشير اليه بعض الاخبار بخلاف ما لو كان المقضى شراً وشقاوة ومعصية فإنّ قبل الامضاء يكون فيه البداء وقوله فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء، يراد منه انه اذا وقع المقضى في خارج الوجود وظاهره فلا بداء وقبل ان

يكون مفهوم مدركا يجوز فيه البداء بالّا يكون مفهوماً مدركاً بمحوه او تغييره او تبديله او بان ينقص من اجل بقاءه فى الوجود قبل ان يقدره او بعده لأن كل اسباب البقاء والوجود نعمه لا تخرج عن قبضته بعد الاعطاء كما هى قبل الاعطاء يعطى ما يشاء منها من يشاء كما يشاء ويمنع منها ما يشاء مَنْ يشاء كما يشاء وقولُهُ والله يفعل ما يشاء ، اشار فيه الى نحو هذا والى ما يُسْتَقْبَلُ من أحوال المقضى قوله فبالعلم علم الاشياء قبل كونها ، بامكاناتها الراجعة اللازمة لها التى لا تفارقها منذ امكنتها مخترعها وقوله بالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاءها قبل اظهارها ، اى صفات اكوانها من كم وكيف وحدود اكوانها من رتبة وجهة وانشاء اكوانها من مكان ووقت وقوله وبالارادة ميز انفسها فى ألوانها و صفاتها ، اى ميّز اعيانها فى نورها وظلمتها و صفات اعيانها فى اقبال قبولها و ادباره وقوله بالتقدير قدر اقواتها وعرف أولها وآخرها ، اى قدر آجالها و ارزاقها وقابلياتها ومقبولاتها واجاباتنا وانكاراتها وطاعاتها ومعاصيها و جميع اسبابها ومسبباتها وعرف أول اعمالها واحوالها واقوالها و آخرها وأول ظهورها وبطونها وآخرهما وقوله والقضاء ابان للناس اماكنها ودلّهم عليها ، اى ابان محال ظهورها كالانسان فى فوق الارض والحوث فى البحر والسحاب فى الهواء والنجوم فى السماء والاضواء فى الكثيف والصور فى المرايا وفى الماء وهكذا ودلّهم عليها بالعقول والنفوس والاسماع والابصار والالفاظ والاشارات والاضواء والالوان والمقادير وما اشبه ذلك وقوله وبالامضاء شرح عللها وابان امرها ، يعنى شرح عللها فجعل كلّ فرد منها دليلاً ومدلولاً عليه و علما بشىء ومعلومأ به وهكذا و شرح هيئة التركيب ومراتب الصنع كما قال تعالى يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم وهذا من شرح العلل وانما خلقها كذلك لثلايتوهم من الناس انها غير مصنوعة فشرح لهم كثيراً من الادلة منها انه خلق الانسان فى اطوار على التدرج كما فى الآية المذكورة ذلك تقدير العزيز العليم .

واما قوله وعالم الذر وما يلائمه من الكلام فى الشقاوة والسعادة الاصيلين ، فاعلم انه انما تم الخلق الاول الذى هو من المشية والارادة المعبر عنه بالكون والعين الذى هو الهيولى للخلق الثانى كالخشب لما يعمل منه من السرير والباب والصنم وغير ذلك بالتكليف الاجمالى المتوجه الى المكلفين على الوجه الكلى وقبوله كمقبوله وذلك كالصلوح الكلى فى نوع الخشب من كل جزء منه للسرير والباب والصنم والسفينة وما اشبه ذلك فخر جوا فى الوجود العينى بالتكليف الكلى الاجمالى متمايزين فى ظواهرهم بالمشخصات الكونية متفقين على الصلوح النوعى فنثرهم تعالى بيد كلمته بين يدي قَدَرِهِ حين اخبر عنهم فى كتابه العزيز بقوله كان الناس امة واحدة يعنى فى الاجابة النوعية الاجمالية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين و كان تعالى قد نثر النبيين قبل هذا المشهد فى المشهد الثانى بالف دهرٍ وارسل اليهم محمداً صلى الله عليه وآله وعليهم فقرا عليهم ما اوحى اليه ربه فى المشهد الاول الذى هو قبل مشهدهم بالف دهرٍ فقال لهم الله سبحانه على لسان محمدٍ نبيّه صلى الله عليه وآله الست برّبكم ومحمد نبيكم وعلى والائمة من ذريته اولياؤكم وأتمتكم فقالوا بلى فبعثهم عليهم السلام بما عهد اليهم على لسان نبيّه محمد صلى الله عليه وآله الى الناس وكان الناس كما ذكرنا اولاً قد عرض عليهم التكليف الاجمالى وهو ما اعطوه من العهد من انفسهم أنّ يطيعوه ولم يفصل لهم فى هذا المقام خصوصيات طاعاته حين اخذ هذا العهد بل طلب منهم مطلق الطاعة فاعطوه من انفسهم ذلك متفقين فى الاجابة المطلقة مختلفين فى الطوية وذلك لأن اخذ العهد منهم لله كان على السنة اولياته عليهم السلام ولم يذكروا لهم اسباب طاعتهم لله تعالى ووسائلها ولا خصوص شىء منها فاجابوا التكليف المطلق بالاجابة المطلقة وانطوى بعض منهم على انه تعالى ان اتخذ فى ذلك وسائل من غيرهم واسباباً من دونهم لم يقبلوا فكانوا بالاجابة المجملة المطلقة متساوين فلما بعث سبحانه النبيين مبشرين ومنذرين بما عهد اليهم الى الناس فى المشهد الثالث باخذ العهد لله سبحانه بالتكليف التفصيلى وخصوص كل

طاعة وجب فيها ذكر شرائطها واسباب قبولها ووسائطها فقال من انطوى على الخلاف انما لم نعاهد ربنا الا على طاعته من غير شرائط ووسائط وليس غيرنا الا مثلنا فقالت لهم رسلهم ان الله سبحانه لم يكلفكم الا بواسطة ولم يخاطبكم بذاته وقبلتم ذلك لعجزكم عن التلقى عنه بدون الوسطة فكيف تقدرون على طاعته بدون الوسطة لأن ما لا يوافق محبته ورضاه لا يصلح ان يكون طاعة له ولا يعلم محبته ورضاه الا من يقدر على التلقى منه قالوا اذا اطعناه بما وقفنا عليه الوسطة ولم يقبل غير ذلك كان الوسطة ولياً علينا قالت رسلهم لذلك خلقكم و به اقامكم قالوا لا نطيع امره بواسطة بل نريد طاعته بغير واسطة فنكثوا ما عاهدوا الله عليه وهو تأويل قوله تعالى وجعلنا بينهم وبين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالى واياماً آمنين فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا وظلموا انفسهم فجعلناهم احاديث ومزقناهم كل ممزق ، وبالعبارة الظاهرة انه سبحانه جعل فيهم الاختيار وهو الصلوح لفعل الشئ وضده وندبهم الى ما فيه نجاتهم من غضبه وفوزهم برضاه فاجاب من خلق للاجابة باجابه وانكر من خُلق للانكار بانكاره وعدم قبوله وكان ما كان من الفريقين عن اختيارهم وعلمهم بعاقبة ما هم عاملون ولذلك جعل فيهم الاختيار والتمكين من فعل الشئ وضده والتمكين بما جعل فيهم من الارادة الصالحة والالات الصالحة لكلى الطرفين وانما مكّنهم من خلاف امره ليعملوا بامرهم مختارين اذ من لم يقدر على المعصية لم يقدر على الطاعة لأن شرط الطاعة ان يفعل ما امر به مع قدرته على تركه ليكون فعله طاعة .

وقوله سلمه الله : فى السعادة والشقاوة الاصيلين ، بيانه فى اصليتهما انه تعالى خلق الوجود وهو مادة الشئ النورية ولا بد لها فى تقويمها من ضد تستند اليه ويستند اليها فخلق لذلك الماهية الظلمانية وهى صورة الوجود اى انفعاله ونعنى به انه لما خلقه الله انخلق فالمحدث الوجود وانحداثه الماهية فكل مخلوق لا بد له من اعتبارين اعتبار من خالقه واعتبار من نفسه فالاول وجوده ومادته خلقها لا من شئ والثانى ماهيته وصورته خلقها من نفس وجوده كما

تفهم من قولك خلقه فانخلق فإن انخلق صورة ما احده الله سبحانه فكان هذان محدثين و كل محدث يحتاج فى بقاءه الى المدد فالفاعل سبحانه يمدّه من نوعه كما يمدّ الطين من الطين و الماء من الماء و الهواء من الهواء فلكل ميل الى نوع مدده فلولو جود الذى هو نور ميل الى المدد من نوعه الذى هو النور وهو الطاعات و انواع الخيرات و للماهية التى هى ظلمة ميل الى المدد من نوعها الذى هو الظلمة و هو المعاصى و انواع الشرور و قيام كل منهما بمدده كقيام الصورة فى المرآة بمقابلة الشاخص لكن لما كانا منضمين اكتفى احدهما بمدد الآخر فى مطلق البقاء المتحقق بادننى صدق الاسم عليه فى اصل ذاتيته بمعنى عدم ارتفاعه حقيقته اصلا مع وجود مدد ضده فى حال انضمامهما لا بمعنى بقاءه فى رتبته من القرب او البعد و ذلك لأنه لما كان معتمدا و مستندا الى ضده المستمد حصل له مسمى بقاءه بالاستناد الى المستمد مثلاً اذا كانا منضمين ظهر زيد و لا بد لبقاء زيد من بقاءهما و لا بد لبقائهما من المدد من احدهما او من كل منهما على التعاقب لا غير لأن الاستمداد من كل منهما فى حال واحد يلزم منه فناؤهما فاذا استمد وجود زيد من النور بتوفيق الله سبحانه من الاعمال الصالحات قوى و تماسكت ماهيته باستنادها اليه الا انها تكون مقهورة تحت سلطنته فلا تكاد تميل الى شىء من نوعها فحينئذ تكون مطمئنة و راضية و مرضية و كاملة و ينقلب لونها من السواد و الظلمة الى الزرقة السماوية و اذا استمدت ماهيته من الظلمة بخذلان الله عز و جل من المعاصى قويت و تماسك وجوده باستناده اليها الا انه يكون مقهوراً تحت سلطنتها فلا تكاد يميل (تميل ظ) الى شىء من الخير فحينئذ يكون ظالماً جهولاً و مجرماً و اناثاً و شيطاناً مريداً لعنه الله ، ففى صورة استمداد الوجود قربت الماهية من رتبته البعيدة فكانت اختاً للوجود فإن تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين الا ان حقيقتها لم ترتفع اصلاً و فى صورة استمداد الماهية بعد الوجود من رتبته القريبة و من يتولهم منكم فإنه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين فلمثل ما اشرنا اليه كانت السعادة و الشقاوة اصلين و ذلك باعمالهم و مأثُجَرُونَ الا ما

كنتم تعملون

وامّا قوله سلّمه الله : وانّ الثانية كيف تلايم مقام التكليف وما يترتب عليه من العذاب ، فيريد منه ان الشقاوة والسعادة اذا كانا اصلين كيف يلائم اثباتهما مقام التكليف الخ و بيانه ما اشرنا اليه ان الاصاله المذكورة محدثة بفعل المكلف الاختيارى و انما سمّيا باصليّين لانهما مشخّصات المكلف ومميّزاته عن غيره فهما حدود صورته الشخصيّة وهى مع حدوثها عن فعله و صدورها عن قابليته جزء ماهيته لأن ماهيته لا تتقوم بحصّة مادته من نوعه الا بها كالسرير فإنّ الهيئة الشخصيّة جزء ماهيته التى يفارق بها الباب والسفينة ويغيّرهما حقيقةً مع ان حدوثها عن قابليته التى هى الصلوح المشار اليه سابقاً فإنّه هو الاختيار فى حقّه ولا حقيقة للسرير معقولة ولا محسوسة الا بهذه الصورة الشخصية لانها جزء ماهيته حقيقة وقبل تعلّق هذه الصورة بحصّة السرير من الخشب لم يكن للسرير وجود متعيّن الا فى العلم خاصّة وهذاية حكم المكلف فى تشخّصه فى التكليف فى عالم الذر بالشقاوة والسعادة فهما فيه اصليتان لانهما جزء ماهيته وهذا لا ينافى مقام التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب لأن هذه الماهيّة التى لا تتحقّق شيئية الشىء الا بها انما حدثت بقابليته فوجود القابليّة والماهية التى هى جزء شيئية الشىء وشيئته متساويتان فى الظهور فى الاعيان و حدوث ذلك كله باختيار الشىء لأن تحقق الاختيار فيها مساوق فى وجوده لوجودها فاذا ثبت ان الصورة الشخصية جزء الماهية وان كل واحد من القابل والمقبول حدث بالاختيار وكل ذلك متساوق ثبت ان المكلفين فاعلون لاعمالهم من طاعة ومعصية فلا يكون منافيا لمقام التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب لأن المنافاة انما تكون لو كانت الماهيات غير مجعولة او مجعولة بغير اختيار المكلف او باختياره ولم يُيسّر للموافاة لو ارادها فيلزم من الاول طلب المحال او تحصيل الحاصل لعدم جواز انقلاب الحقائق وتعذر ايجاد الوجود ومن الثانى الجبر المنافى للعدل والحكمة ومن الثالث ابطال الكرم ومنع المتفضل فضله بل كانت مجعولة باختياره مشفوعة

باللطف والرحمة .

قال سلمه الله : و تحقيق البداء والاجلين المحتوم وغيره .

فوق أما البداء فقد تقدم ما يبين كيفية ظهوره وسبب تعلقه وأما الإشارة الى مصدره القريب من الكيفية فاعلم ان الحكمة فى اليجاد معرفة الموجد و فائدة المعرفة ابلاغهم جلائل النعم و اطلاعهم على عظام مراتب الجود و الكرم فخلق الخلق ليغمرهم بجزيل نعمائه ويعرفهم عظيم كرمه وآلائه فاقتضت هذه الغاية ايجاد الخلق على اكمل النظام فيكون اثبات ما لم يكن و محو ما كان ثابتاً و ايجاد ما لم يوجد و ابقاء ما وجد على حسب ما يؤدى الى ابلغ مصلحة تتصور فى حق الخلق فمنها ما تقتضى المصلحة بقاء بقدر ما كتب له من الاجل ومنها ما تقتضى تغييره او محوه او اثباته ومنها ما تقتضى ابقاءه ازيد مما كتب له من الاجل فيمحي ما كتب أولاً و يزيد فى خلقه ما يشاء وفى كل ذلك صلاح لعامة النظام و لخصوص ما غير بزيادة او نقصان او ابقى على ما ظهر به فى الوجود فامرض الصحيح لمصلحته و لمصلحة النظام و اصح المريض كذلك و اغنى الفقير و افقر الغنى و احيى الميت و امات الحى كل ذلك لما اراد بهم من الخيرات و النعم العظام ابلاء بنعمه و اظهاراً لكرمه ليجزى الذين اساؤا منها ما يستحقون و يجزى الذين احسنوا بالحسنى و قد ورد عنه صلى الله عليه وآله لو لم يكن من العطاء لما اخترتم الا الواقع او كما قال و مع ذلك فهى آجال تقتضى و مدد تتصرم ظهر سر الخليفة على هيئة الحقيقة و هيئة الحقيقة على تأثير الحق عز و جل و تأثير الحق سبحانه بعلمه يعنى ان ما سمعت مما اشرنا اليه و ما لم تسمع انما ظهر مثلاً و دليلاً حاكياً بهيئته هيئة الحقيقة يعنى هيئة فعل الله تعالى و فعل الله تعالى انما ظهر على هيئة نفسه التى هى تأثير الله تعالى و تأثير الله سبحانه انما اظهره الله و احدثه على هيئة نفسه بعلمه تعالى و هذا سر الخليفة و تطوراتها فى اطوارها باوطارها و هذا العلم المشار اليه هو العلم الاشراقى الذى يسمونه عليهم السلام بوقوع العلم على المعلوم و هو العلم الراجع الوجود و هو ظهور العلم الذاتى به و ذلك الظهور هو سر الاسرار الجارية على هياكله

الاقدار .

وقوله والاجلين المحتوم وغيره بيانه ان المحتوم هو حدّ التقدير لمدة البقاء المقدّر وهو خلق من خلق الله وحجر محجور يحدثه الله بدواعى سرّ الخليفة المشار اليه قبل و بيان هذا البيان ان الفيض الابتداعى الذى ملأ العمق الاكبر ليس له انقطاع ولا انتهاء فاذا وجد به القابل له استمر انبساطه على القابل وهذا الاستمرار هو علّة البقاء والدوام حتى ينزل الحجاب والحجر المحجور كاشراق الشمس ما دامت موجودة وهى مقابلة للجدار فإنّ الاستضاءة ابدأ باقية ما استمرت المقابلة فاذا اقتضت المصلحة عدم الاستضاءة بسرّ الخليفة احدث حجاباً حائلاً بينها وبين الجدار وهذا الحجاب انما احدثه حين اراد رفع الاستضاءة وكان هذا الحجاب غائباً فى الامكان الراجع لم يحضر فاذا اريد الرفع دُعِيَ فجاء فاذا جاء لا يستأخر الاستضاءة ساعة ولا تستقدم فهذا الحجر المحجور والحجاب المستور هو الاجل المحتوم المذكور كان غائباً فى الامكان فإن اقتضت المصلحة حضوره دُعِيَ فجاء وان اقتضت تأخيره لم تدع وهو الاجل المقضى الذى يزيد وينقص ومعنى انه يدعى أنّه يكون من خزانة الامكان الراجع فافهم .

قال سلّمه الله : و سرّ اربعية الاركان لعرش الرحمن وحال حملتها الاربعة و سرّ انهم يومئذ يصيرون ثمانية كلها بطريق التوسط من غير ايجاز مخل ولا اطناب ممل ، انتهى كلامه اعلى الله مقامه .

اقول اما سرّ اربعية الاركان لعرش الرحمن فلان الوجود الذى يمكن حصره بالاجمال اربعة اقسام وعليها يدور النظام من الايجادات والاحكام وهى الخلق والرزق والموت والحيوة واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذى خلقكم ثم يزككم ثم يميتكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء سبحانه وتعالى عما يشركون فتحدى عباده المنادين له بشىء من ذلك ولو كان شىء خامس لجاز ان يقال اذا لم يجز ان تفعل الشركاء شيئاً من هذه الاربعة جاز ان تفعل من غيرها وتصدق به الشركة واتما قلنا الوجود الذى يمكن حصره

بالاجمال لأن حصره بالتفصيل ان كان بالامكان لزم الانقطاع وهو ليس بمنقطع في الامكان ولا محدود فيه وان كان في الامكان لأن الامكان غير متناه في الامكان واليه الاشارة بقوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ وقال تعالى وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة وقولنا الذي يمكن حصره احترازاً عن الوجود الحق تعالى لأن هذه الاربعة المشتملة على جميع وجودات الامكان بعض مظاهر الحق فإن الحيوة الذاتية والعلم الذاتي والقدرة والبقاء والسمع والبصر الذاتيات وغير ذلك من الصفات الذاتية والعنايات الالهية لاتدخل في معنى يمكن الا مظاهرها الفعلية .

والحاصل انه لما انحصر وجودات الامكان في الاربعة وكانت مبادئ ايجاداتها داخلة في الصفة الرحمانية ظهر الرحمن بهذه الصفة على جامع حواملها الذي يسع تلك الابداعات وهو العرش وهو عبارة عن اربعة ملائكة اى مسمين في الجملة بهذا الاسم وهم في الحقيقة خلق اعظم من الملائكة ولهم اسماء كثيرة في كلام الائمة عليهم السلام وفي كلام العلماء والحكماء ففي كلام سيد الساجدين عليه السلام ان العرش مركب من اربعة انوار نور منه احمرت الحمرة و نور اصفر منه اصفرّت الصفرة و نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور ابيض منه البياض ومنه ضوء النهار او كما قال والمراد من النور الاحمر هو الملك الذي على ملائكة الحجب ومنه مظهر الخلق والمتلقى عنه جبرئيل وهو ركن العرش الاسفل الايسر وهو المسمى بالطبيعة الكلية والنور الاصفر هو الملك الذي هو روح من امر الله ومنه مظهر الحيوة والمتلقى عنه اسرافيل وهو ركن العرش الاسفل الايمن وهو المسمى بالروح في قوله صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله روحى وبعض العرفاء يسميه بالبراق بناءً على طريقتهم في التأويل والنور الاخضر وهو الملك الذي على ملائكة الحجب ومنه مظهر الممات والمتلقى من صفته عزرائيل وهو الركن العرش الاعلى الايسر وهو المسمى باللوح والكتاب المسطور وهو المسمى بالنفس الكلية والنور الابيض وهو الملك المسمى بالروح وروح القدس والمسمى بالعقل

الكلى و بالقلم و الملك المتلقى من صفته ميكائيل و هو الركن العرش الاعلى
الايمن و هو المراد من قوله صلى الله عليه و آله اَوَّل ما خلق الله عقلى و العقل او
نورى و اَتَمَّا قلنا من صفته فى الاخضر و الابيض لأن الاخضر يتلقى من ذاته
ميكائيل و الابيض يتلقى من ذاته جبرئيل و هنا تفاصيل كثيرة لسنا بصدد ها و
هذه الاربعة الذين هم اركان العرش المسمون بالعالين هم اوعية جميع آثار
الرحمانية و مظاهرها و هم الحافظون لها و حملتها و الاربعة المتلقون منهم يعنى
جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل هم المؤدّون عن العالين الحافظين الى
قوابل الموجودات احكام الامور الاربعة الخلق و الرزق و الممات و الحيوة
ففى الدنيا حملة العرش اربعة فإن اريد الحمل الذى هو الحفظ فهم العالون و ان
اريد الحمل الذى هو التأدية فهم جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل هذا فى
الدنيا و فى الآخرة يحمل ثمانية و يراد به و جوهاً : منها حملة الحفظ و حملة
التأدية كما مرّ و منها احكام الاربعة فى الدنيا و فى الآخرة او فى الرجعة فإن
اريد على هذا فى الآخرة فالمراد من الموت هلاك الذين و هو شقاوة الابد نعوذ
بالله و منها اذا اريد به الدين فالثمانية نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد و
على و الحسن و الحسين صلى الله عليه و آله و عليهم و منها أن يراد به الاعم
فيكون المراد بالحملة الثمانية هؤلاء الثمانية عليهم السلام فانهم حافظون
للاكوان الوجودية و الأكوان الشرعية اما من كلّ واحد بنسبة مقامه منها و اما
على التوزيع بمعنى ان نوحاً و ابراهيم و موسى و عيسى حاملون لبعض منها على
قدر احتمالهم و محمداً و علياً و الحسن و الحسين صلى الله عليه و آله و عليهم
حاملون للكلّ على الانفراد و الاجتماع اذ كلّ واحد منهم صلى الله عليه علة
تامة لكل شىء من التكوينية و شرعها و التشريعية و وجودها و منها ان العدد
باعتبار ادراك عامة الخلق لذلك ففى الدنيا يدركون اربعة و فى الآخرة ثمانية و
منها ان ذكر الثمانية باعتبار حمل اربعة لظاهر تلك الامور و حمل اربعة لباطنها و
امثال ذلك و فيه وجوه لا فائدة فى ذكرها او لا يحسن ذكر بعضها و الحمد لله
رب العالمين و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم و صلى الله على محمد و آله

الطاهرين .

و كتب احمد بن زين الدين الأحسائي ضحي الثالث من جميدى الثانية
سنة ثلاثين بعد المأتين والالف حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً .

الرسالة الاعتبارية
فى بطلان ما اعتمدوا عليه من الامور الاعتبارية
على جهة القطع و اليقين

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الاعتبارية

٥٤ فى الباعث على التأليف
	فى نقل اقوال الحكماء و المتكلمين فى الامور الاعتبارية فمنها ما
	قال الخواجه نصير الدين فى التجريد و ما قال العلامة الحلى فى
	شرح التجريد و قول عبدالله بن سعيد الاشعرى و التحقيق فى هذه
٥٧ الاقوال
	ما قال فى الشرح المسمى بالمفصل على شرح المحصل
	لفخر الدين الرازى ان المتكلمين انكروا كون الاعراض النسبية
	أموراً وجودية بل زعموا انها اعتبارات ذهنية لا وجود لها فى
	الخارج اما الاضافة فقد احتجوا على كونها كذلك بوجوه و التحقيق
٥٨ فى اقواله
٦١ ما قال فى الشرح المفصل فى نسبة التأثير الى المؤثر و التحقيق فيه
	ما قال ايضا فى مقولة الانفعال و قوله احتج الحكماء على كون هذه
٦٢ النسب اموراً وجودية فى الاعيان و التحقيق فيهما
	قول معمر بن عباد من المعتزلة و كان سابقاً بالزمان على الاشعرى
٦٣ فى اثبات النسب و الاضافات و التزامه بالتسلسل و التحقيق فى اقواله ..
	فى اعتراض فخر الدين الرازى على الحكماء القائلين بكون
	النسب وجودية متحققة فى الخارج لانها امور اعتبارية و قول
٦٤ صاحب الشرح المفصل فيه و التحقيق فى الاقوال
	فى تحقيق ان اسماء الله تعالى و صفاته ليست بامور اعتبارية و ذكر
	اقوال الملاصدرا فى الاسفار فى هذه المسألة فقرة فقرة كما يأتى و
٦٥ تزييفها

- قال: فصل - فى ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلّها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة ٧٦
- قال: واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنّوا ان معنى كون صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست معايرة بل كلّها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد وهم كاسد، الخ ٧٦
- قال: بل الحقّ فى معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعانى المتكثرة الكماليّة كلّها موجودة بوجود ذاته الاحدية بمعنى انه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميّزاً عن صفته بحيث يكون كلّ منهما شخصاً ولا صفة منه متميّزة عن صفة اخرى له بالحيثيّة المذكورة، الخ. ٧٩
- فى استدلاله على قدم الارادة وعلى انها هى علمه وهى عين ذاته الى ان قال: فعلم من هذه الايات ونظائرها ان ارادته تعالى للاشياء هى عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى، واستشهاد عليه بخبر ٧٩
- قال: وينبعث من كتل الصّفات صفات آخر مثل كونه حكيماً و غفوراً خالقاً رزقاً رحيماً مبدئاً ومعيداً مصوراً منشئاً مُحْيِياً مميتاً الى غير ذلك، الخ ٨٢
- قال: فلما كان قهاراً اوجد المظاهر القهرية الّتى يترتب عليها آثار القهر من الجحيم ودركاتهما وعقاربها وحيّاتها وعقوباتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفتار وسائر الاشرار ولما كان رحيماً غفوراً اوجد مجالى الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة والجنّة واصحابها من المقرّبين والسعداء والاخيار وهكذا، الخ ٨٦
- قال: فهذه الاسماء والصفات وان كانت متّحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهويّة فهى متغايرة بحسب المعنى والمفهوم، الخ .. ٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد حصل كلام من بعض الطلبة المحصلين والعلماء العارفين الطالبين للحق واليقين الذين لا يكتفون بالظن والتخمين فيما يذكره اكثر العلماء والحكماء من اثبات الامور الاعتبارية وغيرها وكثرة ما يبرهنون عليها حتى كانت عندهم من المسائل القطعية بحيث كان اكثر مَنْ يُعَدُّ من المحققين المدققين اذا سمع شيئا من ذلك اوراءه تلقاه بالقبول ولم ينظر فيه ولم يتدبر في ادلته ولم يفهم ذلك مع ان تلك المسائل التي اعتمدوا عليها مع ادلتها التي بنوها عليها اذا رجع العاقل الى الادلة العقلية والنقلية خصوصا ما دل عليه الكتاب والسنة من النظر في آيات الله في الافاق وفي الانفس و خصوصا ما اضله ائمة الهدى محمد و اهل بيته الطاهرون صلى الله عليه و عليهم اجمعين مثل قول الصادق عليه السلم العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فُقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفى في الربوبية اصاب في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يعنى موجود في غيبك وفي حضرتك هـ، وقوله عليه السلم كلما ميّزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم (عليكم خ) هـ، ومثل قول الرضا عليه السلم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هيئنا هـ، و امثال ذلك اذا تدبرها تبين له بطلان ما اعتمدوا عليه على جهة القطع واليقين لا يابى ذلك الا مكابر لعقله او جامد على ما انست به نفسه فاحيى ان اُنْبِئَ على ذلك افهام الغافلين بذكر بعض الادلة الذوقية التي يقطع بها كل مُنْصِفٍ طالب للحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال وعلى الله سبحانه قصد السبيل وهو حسبنا و نعم الوكيل .

وَمَنْ ذَكَرَ مَا أَشْرَنَا إِلَيْهِ فَخَرَّ الْعُلَمَاءُ وَالْحُكَمَاءُ الْمُتَأَلِّهِينَ الْمُحَقِّقِينَ
 الْخَوَاجَةَ نَصِيرَ الدِّينِ قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي التَّجْرِيدِ وَالْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ اعْتِبَارًا
 يَنْقُطَعَانِ بِانْقِطَاعِ الْإِعْتِبَارِ، وَقَالَ الْعَلَّامَةُ الْحَلِّيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي شَرْحِهِ أَقُولُ ذَهَبَ
 الْمُحَقِّقُونَ إِلَى أَنَّ الْقَدَمَ وَالْحُدُوثَ لَيْسَا مِنَ الْمَعَانِي الْمُحَقَّقَةِ فِي الْأَعْيَانِ وَذَهَبَ
 عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ مِنَ الْأَشْعَرِيَّةِ إِلَى أَنَّهُمَا وَصِفَانِ زَايِدَانِ عَلَى الْوُجُودِ وَالْحَقِّ
 خِلَافَ ذَلِكَ وَانَّهُمَا اعْتِبَارَانِ عَقْلِيَّانِ يَعْتَبَرُهُمَا الذِّهْنُ عِنْدَ مَقَايِصَ سَبْقِ الْغَيْرِ إِلَيْهِ
 وَعَدَمِهِ لَانَّهُمَا لَوْ كَانَا ثُبُوتِيَّيْنِ لَزِمَ التَّسْلُسُ فَإِنَّ الْمَوْجُودَ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا إِمَّا أَنْ
 يَكُونَ قَدِيمًا أَوْ حَادِثًا فَيَكُونُ لِلْقَدَمِ قَدَمٌ وَكَذَا الْحُدُوثُ هَفْ بَلْ عَقْلِيَّانِ يَعْتَبَرُهُمَا
 الْعَقْلُ وَيَنْقُطَعَانِ بِانْقِطَاعِ الْإِعْتِبَارِ الْعَقْلِيِّ وَهَذَا جَوَابٌ عَنْ سَوْأَلٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّ
 يُقَالُ إِذَا كَانَ الْقَدَمُ وَالْحُدُوثُ أَمْرَيْنِ ثُبُوتِيَّيْنِ فِي الْعَقْلِ امْكُنْ عَرُوضُ الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ
 عَلَيْهِمَا وَيَعُودُ الْمُحْذُورُ مِنَ التَّسْلُسِ وَتَقْرِيرُ الْجَوَابِ أَنَّهُمَا اعْتِبَارَانِ
 عَقْلِيَّانِ يَنْقُطَعَانِ بِانْقِطَاعِ الْإِعْتِبَارِ فَلَا يَلْزِمُ التَّسْلُسُ أَنْتَهَى. وَقَالَ فِي الْمَتْنِ بَعْدَ
 ذَلِكَ وَلَا يَفْتَقِرُ الْحَادِثُ إِلَى الْمَادَّةِ وَالْمُدَّةِ وَالْأَلْزَمُ التَّسْلُسُ وَقَالَ الشَّارِحُ ذَهَبَ
 الْفَلَّاسِفَةُ إِلَى أَنَّ كُلَّ حَادِثٍ مُسَبِّقٌ بِمَادَّةٍ وَمُدَّةٍ لِأَنَّ كُلَّ حَادِثٍ مُمَكِّنٌ وَأَمْكَانُهُ
 سَابِقٌ عَلَيْهِ وَهُوَ عَرَضٌ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ مُحَلٍّ وَلَيْسَ بِمَعْدُومٍ لِانْتِفَائِهِ فَهُوَ ثُبُوتِيٌّ هُوَ
 الْمَادَّةُ وَلِأَنَّ كُلَّ حَادِثٍ يَسْبِقُهُ عَدَمُهُ سَبْقًا لَا يَجَامِعُهُ الْمُتَأَخَّرُ فَالسَّبْقُ بِالزَّمَانِ وَهُوَ
 يَسْتَدْعِي ثُبُوتَهُ فَهَذَا الدَّلِيلَانِ بَاطِلَانِ لِأَنَّهُ يَلْزِمُ مِنْهُمَا التَّسْلُسُ لِأَنَّ الْمَادَّةَ مُمَكِّنَةٌ
 فَمُحَلٌّ أَمْكَانُهَا مُغَايِرٌ لَهَا فَتَكُونُ لَهَا مَادَّةٌ أُخْرَى عَلَى أَنَّ قَدِيمًا إِنْ أَمَّا امْكُنْ عَدَمِيَّ
 لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ثُبُوتِيًّا لَكَانَ مُمَكِّنًا فَيَكُونُ لَهُ أَمْكَانٌ وَيَلْزِمُ التَّسْلُسُ وَالزَّمَانُ تَتَقَدَّمُ
 أَجْزَاؤُهُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ بِهَذَا النُّوعِ مِنَ التَّقَدُّمِ فَيَكُونُ لِلزَّمَانِ زَمَانٌ هَفْ أَنْتَهَى .
 أَقُولُ الْحَقُّ أَنَّ الْقَدَمَ وَالْحُدُوثَ مِنَ الْمَعَانِي الْمُحَقَّقَةِ فِي الْأَعْيَانِ لِأَنَّ
 الْقَدِيمَ إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ إِتِّصَافُهُ بِالْقَدَمِ فِي الْخَارِجِ لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا وَالْحَادِثُ إِذَا
 لَمْ يَتَّصَفْ فِي الْخَارِجِ بِالْحُدُوثِ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا وَلَا يَلْزِمُ فِي تَحَقُّقِهِ كَوْنُهُ مُنْفَرِدًا
 بِنَفْسِهِ غَيْرَ مُنْضَمٍّ فِي تَقْوَمِهِ وَتَحَقُّقِهِ إِلَى غَيْرِهِ بَلْ يَصْدُقُ تَحَقُّقُهُ وَثُبُوتُهُ بِوُجُودِهِ
 فِي مَوْصُوفِهِ وَمَعْرُوضِهِ وَلَوْ كَانَ لَا يَتَحَقَّقُ ثُبُوتُ الشَّيْءِ وَتَحَقُّقُهُ فِي الْخَارِجِ إِلَّا

إذا كان منفرداً عن غيره مستقلاً بنفسه غير منضم إلى غيره والآ فهو اعتبارى كانت جميع صفات الواجب تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والسمع والبصر اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج مع أنها عين ذاته وليست منفردة عن ذاته بل هى صفات متحدة بذاته مع انه لا يقول احد بان شيئاً من صفاته تعالى الذاتية اعتبارى لا تحقق لها فى الخارج كيف وهى عند الكل موسومة بالثبوتية بمعنى انها ثابتة له تعالى فى الخارج لا فى الذهن والاعتبار فعلمه وقدمه شىء واحد فإن كان لو فرض تحقق قدمه وثبوته فى الخارج لزم التسلسل المحال لزم التسلسل ايضا مع تحقق وجوده اذ يلزم ان يكون للوجود وجوداً فإن قيل ان الوجود وجود بنفسه فلا يستلزم وجوداً غير نفسه قلنا كذلك القدم فإنه قدم بنفسه فلا يستلزم قدماً غير نفسه وكذلك سائر صفات الازل من الحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة وما شبه ذلك.

و اعلم ان الاشياء لا يخرج شىء منها عن أحد اتصافين إما اتصافاً بقدّم أو اتصافاً بحدوث ثم الاتصاف لا يخلو إما أن يكون الاتصاف بوصف ثبوتى متحقق فى الخارج أو بوصف اعتبارى لا تحقق له فى الخارج وانما يعتبر ثبوته فى الذهن فإن كان الاتصاف بوصف ثبوتى متحقق فى الخارج كان المتصف بالقدم اذا كان ثابتاً له موجوداً معه قديماً ولو كان ما اتصف به انما ثبت فى نفسه و تحقق ذهنياً لا خارجاً لم يكن بذلك الاعتبار قديماً بل يكون الذهن كاذباً والموصوف بذلك بخصوص الذهن حادث كما اذا اعتبرت كون زيد قديماً فإنه حينئذ متصف بالقدم فى الذهن مع انه حادث لم يجعله اعتبارك قديماً وكذلك الكلام فى الحادث فإن الامكان والحدوث ان لم يثبت لزيد مثلاً فى الخارج و يتحقق بحيث يكون اتصافه بالامكان اتصافاً حقيقياً وجودياً ويكون للموصوف وجود متحقق فى الخارج كوجود زيد فى مطلق التحقق لم يكن زيداً ممكناً وان ثبت له الامكان فى الاعتبار بل يكون قديماً واجباً اذ لا واسطة بين الوجوب والامكان الا على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات احوال ليست قديمة ولا حادثه فاذا اعتبر الذهن الامكان لزيد ولم يكن الامكان موجوداً له فى

الخارج كان اعتباره كاذباً كما لو اعتبر له الوجوب فإنّ الذهن انما كان كاذبا حين اعتبر الوجوب لزيد لأن الوجوب لم يثبت لزيد في الخارج وانما اتصف به في الذهن خاصة فكذلك اذا اعتبر الامكان ولم يكن موجوداً في الخارج لزيد توهم لزوم التسلسل اذا فرض تحقق الامكان والحدوث والقدم وما اشبهها توهم فاسد وخيال كاسد اذ لا فرق بين تحقق الحدوث والوجوب والوجود والقدم وسائر الصفات للواجب والحادث كالسمع والبصر والحيوة والعلم والقدرة والكتابة والخياطة والحركة والسكون وما اشبه ذلك فإن لم يثبت شىء منها خارجاً ولم يتحقق لم يكن الموصوف به متصفاً بشىء لأن ما لم يثبت الا في الذهن ليس بشىء في الخارج فافهم .

وقول المحقق الطوسى في التجريد والعلامة الحلى في شرحه ان القدم والحدوث اعتباريان ينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى والالزم التسلسل المحال فإن الموجود من كل منهما إما أن يكون قديماً أو حادثاً فيكون للقدم قدمٌ وكذا الحدوث هف ، ليس بصحيح لما قدّمنا من انه يلزم ذلك عليهم في الوجود فإنه متحقق في الخارج ثابت بلا اشكال فيلزم ان يكون له وجود ولو جوده وجود و هكذا فيتسلسل والتزامهم بالاعتبارى فراراً من لزوم التسلسل يوقعهم في نظيره في الوجود ولا يقدرّون على التزام الاعتبار فيه ولا ينفعهم الاعتبار فيما جوّزوه فيه كالقدم لأن القديم تعالى ما اتّصف عندهم بشىء ولو اتّصف بشىء لم ينقطع بتصوّرهم كما لم ينقطع غنى زيد بانقطاع تصوّرهم لغناه بان يكون غنياً ما داموا يتعلّقونه فاذا قطعوا التعلّل كان زيد فقيراً واما الذى يستغنى فى عقولهم ويفتقر ليس هو زيدا الموجود خارجاً وانما هو الصورة المنتزعة من زيد الذى فى الخارج فانّها هى التى يتصل اتّصافها بالغنى فى آذنانهم باتّصال تصوّرها و ينقطع عنها الغنى بانقطاع تصوّرها ولا يختلف حال زيد فى الغنى والفقر باتّصال الاعتبار وانقطاعه و قول العلامة فى الشرح امكن عروض القدم والحدوث عليهما ليس بمستقيم لأن المعروض أعنى القديم والحادث الذهنيّين إذا عرض عليه القدم والحدوث الذهنيّان الاعتباريان لا يكون مقتضياً لأن يعرض القدم او

الحدوث الخارجيّان على القديم والحادث الخارجيّين إلا إذا كان القدم والحادث الذهنيان معروضهما انتزعهما الذهن الصادق من أصولها الخارجية التي هي منشأ انتزاعها ليكون ما في الذهن فرعاً مبنياً على أصله الخارجى وظلاً انتزاعياً من شاخصه الخارجى وحينئذ تثبت دعوى ان القدم والحادث وما شبههما من النسب امور متحققة فى الخارج وجودية لا اعتبارية .

وايضاً قول المحقق الطوسى (ره) فى متن التجريد كما تقدم نقله و لا يفتقر الحادث الى المادة والمدة و الألزم التسلسل و قول العلامة الحلى (ره) ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث مسبوق بمادة و مدة لأن كل حادث ممكن و امكانه سابق عليه ، الى اخر ما نقلناه فيما تقدم مثل الذى قبله فى عدم الاستقامة لأن قوله رحمه الله فى ردّ كلام الفلاسفة ليس بصحيح والدليلان اللذان ذكرهما الفلاسفة ليسا بباطلين وان كانا مبنيين على البحث الذى مستنده المجادلة بالتي هي احسن فإنّ قوله يلزم منهما التسلسل ليس بصحيح فى دليل الحكمة بل وفى دليل المجادلة بالتي هي احسن لمن لطف حسّه و صحّ تمييزه فانّا قد قلنا انّ المادة اصلها الامكان كما سيأتيك فيما بعد هذا و على ظاهر الدليل ان الحادث انما كان امكانه سابقاً على مادته فى الوجود العلمى لا فى الوجود الكونى فلما اخترع البارئ عز و جل المادة لا من شىء على مقتضى الحكمة ظهرت فى الكونى بجميع ما يتوقف عليه تكوينها من الاسباب التي هي اركان ماهيتها اعنى صورتها لأن الماهية عندنا هي القابلية و هي فى الخلق الاول الصورة النوعية بجميع اركانها و حدودها و متمماتها و مكملاتها لأن المادة عندنا هي الوجود و هي الماء التي جعل تعالى منه كلّ شىء حتى و هي ادم الاول عليه السلم من المكونات و خلق منه زوجته و هي حواء و هي الامكان فى نفس الامر بالنسبة الى المشية الامكانية فالمادة عندنا هي الاب كما حقّقناه فى الفوائد عقلاً و نقلاً و الصورة هي الام فراجعه هناك بخلاف ما توهمه القائلون بالعكس و الصورة النوعية فى الخلق الاول هي الامكان الذى ظهر وصفاً للمادة لأنه خلق منها كما خلق الانكسار من الكسر و هو صفة الكسر و جزء ماهية

الشيء فالامكان بلحاظ الكنه هو اصل مادة المكوّن الذى خُلِقَتْ منه كما ذكرناه فى الفائدة الخامسة عشرة من الفوائد وبلحاظ الماهيّة والهيئة المعبر عنها بالقابلية هو صفة المكوّن كما تقول الوجود بلحاظ كنه الشيء هو اصل مادة المكوّن الذى خُلِقَتْ المادة منه وبلحاظ هيئته وقابليته هو صفته فتقول فى لحاظ الكنه مادته من الوجود الموصوفى والامكان الموصوفى وفى لحاظ الصفة موجود وممكن وهو الوجود الوصفى والامكان الوصفى والاشياء كلها بهذا النمط مثلاً النار اصلها حرارة ويوسة وصفتها حرارة ويوسة الآان الحرارة واليبوسة الموصوفيين جوهراّن والحرارة واليبوسة الوصفيين عَرَضان كما أنّ الوجود والامكان الذاتيين جَوهران والوجود والامكان الوصفيين عَرَضان والجوهر الاوّل خُلِقَ لا من شيء والعرض خلق من الجوهر واولّ التّعين المشية واولّ صادرٍ عن المشيّة الامكانية الامكان خلقت بنفسها لا من شيء غير نفسها وخُلِقَ الامكان من هيئة المشية فهو تأكيد لها مثل ضرباً خلق من ضرب فهو تأكيد له وهو وان كان بمنزلة العرض بالنسبة الى المشيّة الاّ أنّه ذاتٌ بالنسبة الى مَنْ دونه تَدَوّتْ مَنْ دونه بفاضلٍ تَدَوّتْهُ وجميع جزئيات الاشياء كلّ واحدٍ خُلِقَتْ مادّته حصّةً من نوعه الواقع فى رتبته وقابليته خُلِقَتْ من نفس مادته من حيث هى هى وسائر صفاته وافعاله واقواله وأحواله حدود قابليته التى هى ماهيته بالمعنى الاول وبالمعنى الثانى^١ وقد اشرت الى مأخذ ادلّة ما ذكرنا فى بعض رسائِلنا.

ودليل الشارح رحمه الله فى بيان بطلان دليلي الحكماء لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكّنه فمحلّ امكانها مغاير لها فتكون لها مادة اخرى هو الباطل لما بيّنا من أنّ المادة اصلها الامكان وهى حصّة منه لا أنّها محلّ لامكانها لأن الامكان الذى هى محلّه فى الحقيقة صفتها والصفة متأخّرة عن الموصوف

^١ المعنى الاول على ما اصطللحنا عليه هو ان المراد بالوجود والماهية المادة والصورة النوعيتان والمعنى الثانى هو ان المراد بالوجود كون الشيء اثر فعل الله وصنع الله ونور الله وما شبه ذلك كما اشار اليه عليه السلام بقوله اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله، وبالماهية هو الشيء من حيث هو هو . منه (على الله مقامه).

و السابق على المادة هو الامكان الجوهرى و المادة حصّة من هذا الجوهرى كما تقدّم فلا تكون المادة محلّاله . و قوله على انا قد بيّنا ان الامكان عدمى الخ ، و انا اقول انا قد بيّنا ان الامكان ثبوتى و جودى ممكن متحقق و لا يلزم انه يكون له امكان اخر لأنه امكان بنفسه فلا يلزم التسلسل و انما قلنا انه امكان بنفسه لأنه فى نفس الامر هيئة المشيئة و تأكيدها فهو منها و هى شىء به كالكسر و الانكسار فامكانه منها لأنها ممكنة بنفسها و هو محلها و امكانها به لتوقّف ظهور كونها عليه كما تقدم .

قال فى الشرح المسمى بالمفصل على شرح المحصل لفخر الدين الرازى : اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاعراض النسيية أمورا و جودية بل زعموا انها اعتبارات ذهنية لا وجود لها فى الخارج اما الاضافة فقد احتجوا على كونها كذلك بوجوه : الاول انّ الاضافة لو كانت موجودة فى الاعيان لكانت حالة فى محلّ ضرورة انها ليست من الامور القائمة بانفسها و لو كانت حالة فى محلّ لكان كونها فى المحل اضافة اخرى عارضة لها فيحتاج هى ايضا الى محلّ و الكلام فيها كالكلام فى الاولى و يلزم التسلسل و انه محال الثانى لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان لزم ان يكون البارئ تعالى محلّا للحوادث و التالى باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطية هو ان كل حادث يحدث فإنّ الله تعالى يكون موجودا معه و تلك المعية اضافة و هى ما كانت موجودة قبل ذلك الوقت و يزول بعده فيكون البارئ تعالى محلّا لتلك المعية الحادثة التى هى اضافة الثالث لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود لما ثبت ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات و متميزة عنها بخصوصياتها و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز و اذا كان كذلك كان وجودها غير ماهيتها لكن الوجود ما لم يتقيّد بتلك الخصوصية لم توجد الاضافة فى الاعيان و يكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد فاذن لا توجد الاضافة فى الخارج الا اذا وجد الاضافة قبلها و الكلام فى الاضافة الثانية كالكلام فى الاضافة الاولى فيلزم ان لا توجد الاضافة الا بعد وجود الاضافات

اللانهاية لها وانه محال ولأنه يلزم ان تكون الاضافة موجودة قبل نفسها وانه دخل في الاستحالة . والجواب عن الاول ان نقول لانسلم ان الاضافة لو كانت في محل كان حلولها في المحل اضافة اخرى عارضة لها واما يلزم ذلك ان لو كانت الاضافة مفهوماً آخر وراء هذا الحلول وليس كذلك فإنّ الابوة العارضة للموضوع مثلاً مفهومها عين مفهوم العروض للموضوع وليس لها مفهوم آخر وراء ذلك العروض للموضوع واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل وفيه نظر لأن حلولها في المحل مشروط بوجودها ونسبة بينها وبين محلّها والمشروط مغاير للشرط و التّسبة للمنتسب . وعن الثاني لأن نقول لانسلم صدق الشرطيّة واما تصدق أنّ لو كان معنى قولنا انّ الله تعالى موجود مع الحادث المعين كونه موجوداً معه في الزمان او في المكان وهو ممنوع فإنّ الله تعالى منزّه عن ذلك بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان صدق الوجود على غيره من الحوادث وذلك لا يوجب اضافة ولا نسبة فلا يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى . وعن الثالث انا لانسلم كون الوجود وصفاً مشتركاً بين جميع الموجودات وما ذكر من الدليل عليه فقد اجبتنا عنه ولئن سلّمنا كون الوجود مشتركاً لكن لانسلم أنّه يلزم تقدّم الاضافة على نفسها واما يلزم ذلك أنّ لو كان مفهوم تقيد الوجود بالخصوصية مغايراً لمفهوم الاضافة وهو ممنوع بل عندنا مفهوم الاضافة ومفهوم ذلك التقيد واحد وفيه ما مرّ من الجواب عن الوجه الاول ، انتهى كلام المفصّل .

اقول والنظر المدعى في الجواب عن الاول لا يتوجّه على الجواب لأن المراد بالوجود الذي هو شرط هو وجوده لمحلّه لا الوجود الذي به يتحقّق وجوده لمحلّه هو عين حلوله فيه فلا يكون في الجواب قدحٌ واما على قولنا بأنّ وجوده الذي به هو فليس مراداً اذ ليس له مدخل في هذه الشرطيّة التي يلزم منها مع فرض مغايرة الوجود للحلول التسلسل اذ شرطيّة الوجود الذاتيّة لا يختص بالنسب فلا يكون مراداً في الشرطيّة .

وامّا الجواب عن الثاني فهو جيّد على ظاهر القول واما في حقيقة الامر

فهو مثل الاعتراض الثانى فى الفساد لأن الاعتراض الثانى مبنى على كون القديم تعالى موجوداً فى الامكان وان وجوده مفهوم مدرك كوجود الحوادث ولذا شرك المعترض بين وجوده ووجود غيره من خلقه فى نفس الوجود وفى نفس المفهوم لجعله وجود الحق تعالى مفهوماً مدركاً محاطاً وفى المعية لأنها متفرعة على ذلك ووجه كون الجواب مثل الاعتراض فى الفساد من قوله بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان صدق الوجود على غيره فسوى بين الوجود الحق والوجود الحادث الفانى والجواب ان يقال انه تعالى لا تصح على ذاته المقدسة مطلق المعية بوجه من الوجوه وانما المراد بالوجود الصادق عليه زمان صدق الوجود على غيره هو المعنى الذى يخاطب به المكلفون الذى هو المعبر عنه فى الفارسية بهست لأنه هو الذى يدركه المكلفون والذى يدركه المكلفون ويفهمون معناه ليس هو الوجود القديم المجهول الكنه لكل من سواه و مراد المجيب فى جوابه انه هو الواجب الحق ولذا قلنا انه مثل الاعتراض فى الفساد ووجه كلامنا انه تعالى مع كل شىء بفعله وقيوميته الفعلية والدليل على هذا انه عز وجل قال فى كتابه سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم ولما نظرنا فى الافاق رأينا السراج وقرأنا ما ضرب الله تعالى فيه من الامثال والايات فاذا جميع اشعته المنبثة فى الجدران والبيوت قائمة به قيام صدور وقيام تحقق ركنى لأن الاشعة كلها منتهية الى الشعلة المرئية والشعلة فى الحقيقة دخان من الدهن تكلس بحرارة النار واستنار بمس حرارتها اى حرارة فعلها فالاشعة قائمة بحرارة فعل النار قيام صدور وبال دخان المستنير بمس فعل النار قيام ركنى فليس فى السراج شىء من الاشعة وانما هى منبثة فى الجدران والبيوت لكنها متقومة بالشعلة المرئية فلا يخلو شىء من الاشعة عن فعل النار طرفة عين والآل عدم واضمحلال ولم يكن متقوماً بنفس النار فالنار الجوهر اعنى الحرارة واليوسه الجوهرين آية الازل عز وجل والله المثل الاعلى ومس النار آية فعل الازل تعالى والدخان المستنير بمس النار آية نور الانوار والوجود الممكن الراجح والماء الذى جعل منه كل شىء حى وهو نور محمد واله صلى الله عليه

واله والاشعة مثال سائر الخلائق فالمعية التي تتحقق بها النسبة والاضافة انما هى بين فعل الله وبين سائر الحوادث من الغيب والشهادة وهى نسبة اشراقية تثبت بثبوت المنتسب وتزول بزواله .

واما الجواب عن الثالث فهو حسن وليس فيه شىء كما توهمه صاحب المفصل .

واما نسبة الشىء الى الزمان فهى فى الحقيقة كنسبته الى المكان والاعتراض عليه والجواب عنه يعرف مما تقدم . وكذلك نسبة التأثير الى المؤثر فإنه قال فى الشرح المسمى بالمفصل : الدليل على ان تأثير الشىء فى الشىء ليس امراً مغايراً لذات المؤثر والاثر هو انه لو كان كذلك لكان عرضاً قائماً بذات المؤثر والاثر ضرورة انه ليس جوهر قائماً بنفسه مابيناً عن ذات المؤثر والاثر ولو كان كذلك لكان مفتقراً اليه فيكون ممكناً لذاته مفتقراً الى مؤثر فيكون تأثير المؤثر فيه ايضاً امراً آخر مغايراً له ولمؤثره والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وانه محال انتهى .

اقول التأثير فعل المؤثر ولا يوجد الا عند الشروع فى الفعل والمؤثر ذات موجودة قائمة بنفسها والتأثير حركته ولا تقوم بنفسها فهى مغايرة للمؤثر ذاتاً واسماً ورتبة فدعوى اتحادهما جهل محض خارجة عن مقتضى العقل فإن المؤثر يوجد ولم يكن الاثر لأن الاثر مثل القيام والتأثير احداث الاثر فإن كان احداث القيام هو انت كان التأثير هو المؤثر ولا شك فى ذلك ولكن ثبوت مغايرته للمؤثر لا يستلزم التسلسل لما قررنا مراراً بانه فعل والفعل يحدثه الفاعل بنفسه اى بنفس الفعل كما قال الصادق عليه السلم خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية ، والفقهاء قد اتفقوا على ان المصلّى يحدث الصلوة بالنية و يحدث النية بنفسها فلا يستلزم مغايرة التأثير للمؤثر والاثر تسلسلاً ولا دوراً وقد بينا ذلك فى الفوائد وشرحها وفى غيره .

وكذلك مقولة الانفعال قال فى الشرح المذكور لو كان مقولة ان ينفع فعل التى هى عبارة من قبول الشىء للشىء امراً زائداً لكان ذلك القبول قائماً عرضاً

قائماً بالمحل فتكون موصوفة ذلك المحلّ بذلك القبول امرأ زائداً على ذلك القبول والكلام فيها كما فى الاول و لزم التسلسل و انه محال فهذا جميع دلائل نفاة الاعراض النسبية انتهى .

اقول قد تقدّم جواب مثل هذا بان نقول ان القبول زائد على القابل و ليس غير الموصوفية و على تسليم الغيريّة فليس للموصوفية موصوفية غير ما هى به موصوفية كما يتّنا مراراً فلا يلزم التسلسل .

و قال فى الشرح المذكور احتج الحكماء على كون هذه النسب اموراً وجوديةً فى الاعدان بان قالوا كون السماء فوق الارض إمّا مجرد اعتبار علقى أو امرٍ محقق فى الخارج و الاول باطل لأنه لو كان كذلك لكان هذا الحكم ثابتاً قبل الفرض و الاعتبار و اللازم كاذب لأن هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض و الاعتبار أو لم يوجد و لأن الفوقية قد تحصل للشئ بعد ما لم تكن حاصلةً له و الفوقية حصلت اذن بعد عدمها و الحاصل بعد عدمه لا يكون عدمياً و الا لكان نفى النفى عدمياً و الثبوت عدماً هذا خلف فعلم ان الفوقية صفة وجودية فى الخارج و ليست هى نفس ما عرض له الفوقية و هو الجسم مثلاً من حيث انه تلك الذات ليس امرأ مقولاً بالقياس الى غيره و من حيث انه معروض للفوقية مقول بالقياس الى الغير و الفوقية مغايرة لتلك الذات و لأن الفوقية لو كانت نفس ما عرضت له لزال معروضها بزوالها و ليس كذلك لأن الشئ قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً و بالعكس و هو اعنى معروض الفوقية باقٍ فى الحالين و الفوقية غير حاصلة حال عدمها فالفوقية حاصلة لمعروضها ، هذا تقرير ما ذكره الامام و الحكماء ذكروا لإثبات هذا المطلوب وجهاً آخر و هو ان المفهوم من كون الشئ مؤثراً فى غيره قابلاً له مغاير لتلك الذات المخصوصة لأنه يُمكننا تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن كونها مؤثرة فى الغير او قابلةً له و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم و ليس امرأ عدمياً لأن قولنا للشئ انه مؤثر نقيض لقولنا انه ليس بمؤثر و قولنا ليس بمؤثر عدمى لصدقه على الامر العدمى و امتناع صدق الموجود على المعدوم فهو اذن وجودى لوجوب كون احد

النقيضين وجوديًا وانت لا يخفى عليك فساد هذا الوجه بعد احاطتك بما سبق من المباحث انتهى .

واقول ما ذكره الحكماء والامام صحيح لا شك فيه ولا غبار عليه الا ما دخل على الخصم من السبب التي هي كالسراب والوجه الاخير الذي ذكره الحكماء اشد صحة واين وضوحاً نعم فيما ذكر الامام والحكماء لو كانت نفس ما عرضت له لزال معروضها بزوالها اعتراض وهو انهم عندهم على اصطلاحهم يطلقون الاتحاد على اللازم حال اعتبار اللزوم وان كان في نفسه مغايراً لملزومه وهذا وان كان غلطاً منهم وباطلاً الا ان ذلك غير ملزم لهم لانهم لا يسلّمونه فانهم يقولون انك اذا تصوّرت صورة زيد في خيالك كانت حال تصوورك لها متحدة بنفسك يمتنع تصوّر انفكاكها من نفسك واذا ذهلت عنها زالت الصورة عندهم ولا يلزم من زوالها زوال ملزومها الذي كانت هي حال التصوّر نفسه وهذا كله باطل وما ذكره الامام والحكماء هنا كله حق وان الفوقية اذا كانت نفس ما عرضت له يزول بزوالها والا لم تكن نفسه بل هي غيره لأن كونها نفسه ان كان في الواقع كذلك فلا ريب ان الشيء اذا زال فقد زال وان كان لم يزل فانما زال غيره وغيره لا يكون نفسه فيا سبحان الله ما اعمى قلوباً وبصائر عن الحق والطريق القصد الواضح واصل منشأ هذا الاعوجاج ما ذكرناه مراراً في كثير من كتبنا ورسائلنا بان اصل ذلك من احد امور ثلاثة احدها العناد والاستكبار والاستنكاف عن الاعتراف بالحق للاغراض الدنياوية وهذا شأن كثير من الناس وثانيها ليس المانع من قبول الحق والاعتراف به ذلك ولكن من الناس من سمع شيئاً ولم يفهم انه باطل واستمر عليه حتى اطمانت به نفسه وانست به فاذا سمع خلاف ما كان عنده وان كان حقاً بل ربّما يظهر له انه حق انكره وتكلّف ردّه ومعارضته وليس عناداً ولكن نفسه انست بخلافه فيصعب عليها مفارقتها والعدول عنه فيتكلّف تصحيح ما انست به نفسه وثالثها ليس المانع من قبول الحق العناد ولا انس النفس بخلافه ولكنه يستند في جميع ما يصل اليه ويسمعه الى قواعد اعتمد على صحتها وضوابط قررها يعتقد انها

فى كلّ ما تنطبق عليه و تتناوله حق بقولٍ مطلق فاذا سمع شيئاً بخلاف ما عنده او لم يعلم به عرضه على قواعده و وزنه بعيارها و بميزان عقله و فهمه فى انطباقها عليه او عدم انطباقها فاذا رأى ما سمع مخالفاً لقواعده او لتمشيته اياها اليه انكره و لم يقبل الا ما وافق وزنه بتلك القواعد و تكلف ردّه و نقضه و لعلّ الغلط فى قواعده او فى تطبيقها على ما سمع و كل واحدٍ من هؤلاء الاصناف الثلاثة اذا اراد الاستدلال على مطلبه وجد له فى مطلق الادلّة من الكتاب و السنّة و من الامثال التى ضربها الله سبحانه للناس و من الايات التى اراها خلقه فى الافاق و فى انفسهم اذا طلب ذلك وجد فيها ما يوهّم الدليل على مطلبه و العلة فيه قوله تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى و ذلك فى قوله عليه السّلم لو خلس الحق لم يخف على ذى حجى و لكن يؤخذ من هذا ضغثٌ و من هذا ضغث فيمزجان فهناك هلك مَنْ هلك و نجى مَنْ سبقت له من الله الحسنى هـ، نقلته بالمعنى او كما قال.

و اعلم أنّ معمر بن عبّاد من المعتزلة و كان سابقاً بالزمان على الاشعرى لما تأمل فى حجة الفلاسفة فى اثبات النسب و الاضافات وجدها قويّة الاركان مشيدة البنيان و اعترف بمقتضاها و قال بكونها وجوديّة و لما الزمه الخصم بلزوم التسلسل و لم يقدر على ردّ ذلك بنحو ما ذكرنا التزم بالتسلسل و منع استحالته و قال بثبوت اعراضٍ لا نهائية لها يقوم بعضها بالبعض فاجاب عنه المتكلمون بوجهين الاول ان كل عددٍ موجودٍ فله نصف بالضرورة و نصفه اقلّ من كلّ و الا لزم ان يكون جزء الشئ مساوياً له و هو محال بالضرورة و كلّ ما كان اقلّ من غيره فهو متناهٍ فنصف كل عددٍ متناهٍ اما الكبرى فلا تا اذا قابلنا الفرد من الاقل بالفرد من الاكثر فاما ان تثبت هذه المقابلة لكل فردٍ من الاقل لكل فردٍ من الاكثر من غير تكريرٍ او لا تثبت فإن ثبت لزم أنّ تكون افراد الاقل مساوياً لعدد افراد الاكثر فالأقل مثل الاكثر و هو محال بالضرورة و ان لم يثبت يلزم ان يفنى عدد افراد الاقل فتكون افراد الاقل متناهية و اذا كان نصف كل عدد متناهياً كان الكل ايضاً متناهياً لأن الزائد على المتناهى بمقدارٍ متناهٍ يكون

متناهيًا وهو المطلوب ، قال معمر لانسلّم ان كل عدد فله نصف بل ذلك عندي من خواص العدد المتناهي لم قلتّم بانه ليس كذلك لا بُدّ له من دليل اجاب المتكلمون بانه لا حاجة لنا الى هذه المقدّمة بل نقول كل عدد موجود بدون عشرة افرادٍ منه اقل منه مع تلك الافراد العشرة والعلم به ضرورى ثم تتم الحجة المذكورة الى آخرها ، ثم اجاب المتكلمون عن منع صغرى القياس ، قال معمر لانسلّم صدق الكبرى وهو قولكم ما كان اقل من غيره فهو متناهٍ ومستند المنع هو انّ مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاندراج الواجبات والممتنعيات فى المعلومات دون المقدورات اذ القدرة لاتتعلق الا بالممكنات مع ان كل واحدٍ من المقدورات والمعلومات لا نهاية لها وكذلك تضعيف الالف مراراً لا نهاية لها اقلّ من الالفين مراراً لا نهاية لها مع ان كل واحدٍ منهما غير متناهٍ اجاب المتكلمون عنه بان قالوا المدعى فى الكبرى انّ كلّ عددٍ موجودٍ هو اقلّ من عددٍ آخر موجودٍ فهو متناهٍ لما ذكرناه من البرهان وما ذكرتموه من الصورتين فلانسلّم وجودهما فى الخارج اما الصورة الاولى فلانّا اذا قلنا مقدورات الله تعالى غير متناهية وكذلك معلوماته ليس معناه انها موجودة ولا نهاية لافرادها بل معناه انّ اىّ ممكن يفرض فالقدرة صالحة لأن تتعلّق به و اىّ معلوم يفرض فالعلم صالح لأن يعلمه ولا ينتهى العقل عند حدّ يجزم بانه لا يقدر على الزائد على ذلك الحدّ ولا يعلم الزائد عليه مع ان الموجود فى الخارج من المقدورات والمعلومات ابدأ يكون متناهيًا وكذلك الجواب عن الصورة الاخرى لأن معنى تضعيف الالف مراراً لا نهاية لها ان كلّ حدّ يفرض فى التضعيف فالعقل يقدر على تضعيفه مرة اخرى ولا ينتهى الى حدّ لا يقدر العقل على تضعيفه بعد ذلك وكذلك تضعيف الالفين مراراً لا نهاية لها لانّ تلك الاعداد المضعّفة بغير نهايةٍ موجودةٌ فى الخارج فإنّ الموجود منها ابدأ متناهٍ انتهى .

اقول قد اشرنا الى عدم تحقّق التسلسل فى الممكنات لانقطاع ترامى كل ما فرض فيه ذلك بحكم التضاييف والمعيّة كما مثّلنا فيه بالكسر والانكسار وذلك فى كلّ ما يفرض فيه الترامى ، هذا فيما تعرفه العقول من حكم ما فى

الامكان واما فيما تعرفه الافئدة فلا امتناع في فرض ترامي اشياء في الخارج لا الى نهاية لأن قدرة الله لا تقدرها عقول الممكنات لما قررنا من ان الاشياء انما تعرف اشباهها وتشير الالات الى نظائرها كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلم ائما تحدّ الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها، والازل عز وجل بخلاف ما عليه خلقه في كلّ شيء واما معمر بن عباد فمنعه للتسلسل لا عن دليل ولذا استدل بتجويز ترامي اعراض لا الى نهاية وهو غلط لما قلنا بانحصار الواقع في انتهائها الى التضاييف والمعيّة والدليل الحقيقي ما اشرنا اليه سابقاً من انه ممكن وان الممتنع ممتنع الفرض اذ لا يوجد الا الواجب والممكن والعلة في عدم ايجاد ما حالته العقول ان كل شيء انما خلقه الله للتعريف والتعرف ولو خلقه تعالى على غير ذلك لم يمكن له المعرفة ولا يمكن لغيره الاستدلال به لأنه خلق على غير مقتضى الحكمة والمخلوق ان خلق على خلاف مقتضى الحكمة كان مخلوقاً على الاهمال فلا يعرف شيئاً الا بوصفٍ خاصّ به فيلزم لمعرفة جميع الاشياء لكل فردٍ منها وصف خاصّ به مميّز له فيلزم في تعريف الاشياء اوصاف لا تنتهى فلما كان المؤلف على مقتضى الحكمة لا يعرف الا نظيره كان العقل لا يعرف الا ما أُلّف على مقتضى الحكمة لأنه كذلك بخلاف الفؤاد لأنه غير مؤلّف بل هو بسيط لأنه آية الله سبحانه فهو يدرك انّ الذي يحكم عليه العقل بانه ممتنع انه ممكن في قدرة الله كالتسلسل واما تجويز معمر له فعن غير دليل .

وامّا جواب المتكلمين بان كل عدد موجود فله نصف ونصفه اقل من كله في نفى ما لا يتناهى من العدد فإن ارادوا ان ما فرض انه نصف مُساوٍ للقسم الآخر فقول معمر بل ذلك عندي من خواص العدد المتناهى، متّجه لأن الطرف الآخر لا يساوى الطرف الاول الا في المتناهى وان ارادوا مطلقاً كان كقولهم الآخر انّ كل عدد موجود بدون عشرة افرادٍ منه اقل منه مع تلك الافراد العشرة و على هذا فلمعمر بن عباد انّ القلّة والكثرة انما تقال على ما علم اخره واما اذا لم يعلم كما لو كررت عشرة مراراً غير متناهية والفا او الفين مراراً غير متناهية

فلا يعقل القلة والكثرة إلا مع الاحاطة بالمرّات المكرّرة وأما مع عدم الاحاطة فانما يتوهم القلة والكثرة بالنظر الى العشرة نفسها والالف نفسه مع عدم الالتفات اليهما بعد التكرير وذلك بنظرين بان تلتفت النفس الى العشرة وحدها قبل التكرير والى الالف وحده قبل التكرير فتدرك قلة العشرة وكثرة الالف ثم تلتفت الى تكرارهما فتوهم القلة والكثرة الثابتين قبل التكرير بعد التكرير ولا شك انّ التكرير نفسه لا قلة فيه ولا كثرة و اذا لحقتا ما قبل التكرير انما لحقت العددين المعينين العشرة والالف و افرادهما متناهية و الافراد الحاصلة من التكرير ان كانت متناهية كان التكرير متناهيًا وهو خلاف المفروض وان لم تكن متناهية فمن أين تلحقها القلة في بعض والكثرة في بعض وكلّ منهما غير متناهٍ فافهم فإنّه دقيق ودعوى الضرورة أنّما حصلت من نظرين نظر حصّلوا به التناهي والقلة والكثرة من نفس العشرة والالف وحدهما قبل التكرير حال تناهي افرادهما ثم وصفوا افرادهما حال اللاتناهي بالقلة والكثرة وهو وصف لغير من هو له بل لو طبقت السلسلتين بما فيهما من الافراد الحاصلة من التكرير احديهما على الاخرى ما وجدت العقول من القلة والكثرة الا ما وجدته في العشرة والالف قبل التكرير او انّ مرّات التكرير محصورة.

وأما ما استند معمر في منعه الى ان معلومات الله اكثر من مقدوراته تعالى مع عدم تناهيهما وما اجابه المتكلمون عن ذلك كما تقدم فكلاهما غير مستقيم اما قول معمر فلما قرّرنا من عدم كون الممتنع شيئًا معلومًا ولو كان الممتنع شيئًا لكان معلومًا ولو كان معلومًا لكان مقدورًا لأن العلم والقدرة ليسا شيئين بل هما شيء واحد وكيف يكون شيء لا يعلمه الله ولذا لما ادّعوا شريكًا له تعالى قال اتنبّئونه بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فاذا كان لا يعلمه دلّ على ان الممتنع ليس شيئًا وعلى ان العلم مساوٍ للقدرة لأنهم يريدون بالممتنع شريك الباري تعالى ولو صحّ علم الممتنع لما قال اتنبّئونه بما لا يعلم وقد برهنّا في

الفوائد وفي شرحها^١ على أنّ الممتنع ليس شيئاً وانّما هو ممكن سمّيموه بممتنع فاذا نظرت ما ذكرنا ثبت عندك أنّه لا يعقل الاً ممكن او واجب بآياته و اذا ثبت ذلك عندك ثبت عندك أنّ قدرة الله ليست اقلّ من علمه على أنّ العلم اذا كان اكثر (اذا كثر خل) من القدرة اختلفا فلا يكون المختلف بسيطاً. والحاصل الكلام على ما ذكره من ادلّتهم يطول فلا فائدة فيه عظيمة بعد ظهور المدعى و كذا ذكر ما قالوا نعم قد اذكر بعضاً وقد اتكلّم على بعض ما اذكر اذا توقف عليه ظهور المدعى .

وفخر الدين الرازي اعترض على الحكماء القائلين بكون النسب وجوديّة متحقّقة في الخارج لانّها امور اعتباريّة فقال : ان اثبات النسب يقتضى كون التقدم و التأخّر صفتين موجودتين و ذلك محال و تقريره من وجهين الاول ان ما ذكرتم من الدليل لو صحّ جميع مقدّماته لزم ان يكون التقدّم و التأخّر صفتين موجودتين في الخارج زايد (زايد داخل) على ذات المتقدّم و المتأخّر و ذلك محال اما الشرطيّة فلانّ كون الشئ متقدّماً على غيره ليس من الامور الفرضيّة و الاعتباريّة فإنّ كون ادم عليه السلام قبلي امر محقق سواء وجد الفرض و الاعتبار ام لم يوجد و ليس امراً عدميّاً لأن القبليّة و البعديّة يعرضان للشئ بعد ان لم يكن كذلك و الحاصل بعد عدمه ثبوتى و ليس نفس ذات المتقدّم و المتأخّر من حيث أنّه تلك الذات غير مقول بالقياس الى الغير و من حيث أنّه متقدّم و متأخّر مقول بالقياس الى الغير و اما استحالة الثانى (التالى خل) فلانّ من خاصية المتضائفين ان يكونا متساويين فى الدّهن و فى الخارج على معنى أنّه اذا وجد احدهما باحد الوجودين وجد الآخر بذلك الوجود و اذا زال احد الوجودين عن احدهما زال ذلك الوجود عن الآخر و ذلك ظاهر و الامثلة ايضاً شاهدة (مشاهدة خل) به اذا الابوة مساوية للبنوة و الاخوة للاخوة على ما ذكرنا من التفسير . اذا عرفت هذا فنقول لو كان التقدّم امراً موجوداً فى الخارج لزم

^١ (من هنا الى صفحة ٣٣ ساقط من النسخة الاصلية فنقل من نسخ اخر)

من وجوده فيه (يلزم من خل) وجود التأخر فيكونان معاً موجودين في الخارج و حينئذ ان وجد معهما محلّاهما لزم وجود المتأخر في الخارج في جميع زمان وجود المتقدم فيه فلا يكون المتقدم متقدماً هذا خلف وان لم يوجد محلّاهما (محلّاهما خل) لزم تحقّق الصّفة الاضافيّة في الخارج بدون معروضه وذلك محال انتهى .

اقول اذا كان التّقدم و التأخر موجودين كما هو المتحقّق لا يلزم منه محال (مجال خل) ولا تنافى لانهما اذا وجدا في محلّيهما كان كلّ منهما مع محلّه في رتبته لأن المتقدم سواء كان التّقدم الذي اتّصف به موجوديّاً (وجوديّاً خل) ام عدميّاً هو متقدّم في رتبته و المتأخر متأخر فلا يكون المتقدم بكون صفته اعتباريّة متأخراً و لا غير متقدّم و المتأخر كذلك فلا يختلف الحال بالوجود و الاعتبار و ايضا على فرض الاعتبارى يكون الوجود ليس الا المتقدم و المتأخر فيلزم ايضاً اجتماعهما في زمان واحد فلا يكون المتقدم متقدماً اذا اعتبار كونه متقدماً ممتنع مع اعتبار التساوق و الاجتماع بين المعروضين فهو احقّ و اولى بالاجتماع و التساوق منه مع ثبوت التحقّق و زيادته على المعروض في الخارج لانك اذا اثبت وجود التّقدم و زيادته على معروضه كان الاجتماع و التساوق انما يعتبر في المعروضين . و اما العارضان فالتّقدم اتّصف به ادم عليه السلام قبل ان يتّصف شيث عليه السلام بالتأخر و ذلك فيهما مقول بالقياس الى الغير و ان لزم فيهما التّضايّف اذ لو لم يعتبر السّبق في الاتّصاف لم يعقل شىء منهما فلا يتميّز السابق من اللاحق على الفرضين لأن التّقدم و التأخر احد جزئى مفهوم الصّفة الفاعليّة كالضرب في ضارب الذي هو اسم الفاعل و صدورهما من الفعل زمانى اى مقترن بالزمان فقد تحقّق التّقدم بسبق وجود المتقدم بذاته او بما نسب التّقدم به اليه كمجيئه و ذهابه و ما اشبههما فهو مع وجود المتأخر معه في وقت واحد متّصف بسبق ملحوظ فيه تحقّقه و تقدّمه على اتّصاف المتأخر بالتأخر (بالتأخير خل) بذاته او بما نسب التأخر به اليه فالاتّصافان والوصفان لم يجمعهما زمان و ان جمع الزّمان محلّهما فانّما جمعهما لا من حيث الاتّصاف

فلا يلزم محال بوجه (من خل) الوجوه. و جواب الشيخ فى الشفاء بعدم تسليم كون التقدّم والتأخّر وجوديّين غير شافٍ ولا مفيد لحقّ وفرقه بينهما وبين فوقيّة السّماء وتحتيّة الارض لا معنى له وتعليله وجوديّة فوقيّة والتحتيّة بان هذين صفة ثبوتية لا تتوقف على اعتبار لأن السّماء والارض لما كانا موجودين فى الخارج كانت فوقيّة احدهما للآخر صفة وجوديّة جارٍ فى المدّعى بل فى جميع التسبب بعين ما ذكر من غير فرقٍ فى شىء من التسبب.

و تقرير الوجه الثّانى الذى ذكره الرازى من الاعتراض على حجة الحكماء القائلين بوجود التسبب ان يقال لو صحّ ما ذكرتم من الحجّة لزم قيام الصّفة الوجوديّة بالامر العدميّ و أنّه محال بيان الشرطية وهوانا نحكم فى اليوم الحاضر على الامس بكونه ماضياً والمفهوم من كون الامس ماضياً إمّا ان يكون امراً وجوديّاً او امراً عدميّاً والثّانى محال لأن الامس صار ماضياً بعد ان لم يكن ماضياً وتبدّل العدم بالعدم غير معقول فهو اذن وجودى وحينئذ إمّا ان يكون ثبوته فى الدّهن فقط او فيه فى (و فى خل) الخارج والاول محال لانّا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم اعنى امس ماضٍ فى نفسه فهو اذن موجود فى الخارج وحينئذ إمّا ان يكون نفس ذلك اليوم او يكون امراً زائداً عليه و الاول محال لأنه لو كان نفس ذلك اليوم لتحقق الماضى حيث تحقّق ذلك اليوم لكن ذلك اليوم حين كان حاضراً ولم يكن (حاضراً لم يكن خل) ماضياً فهو اذن امر زائد عليه ولو كان كذلك يلزم قيام الصّفة الوجوديّة بالامر العدميّ فعلم انّ ما ذكرتم من الحجّة يقتضى هذا المحال فتكون باطلّة اجاب الحكماء عنه بان قالوا لمّ قلتم بانّ المفهوم من كون الامس ماضياً ليس امراً عدميّاً قوله صار ماضياً بعد ان لم يكن ماضياً وتبدّل العدم غير معقول قلنا كلّ واحدة من هاتين المقدّمتين مسلّم ولكن لمّ قلتم بانّه يلزم منهما ان يكون المفهوم من كونه ماضياً امراً وجوديّاً وانّما يلزم ذلك ان لو كان المفهوم من كونه ليس بماضٍ امراً عدميّاً وهو ممنوع (ممتنع خل) لأن المفهوم من كونه امراً ماضياً هو غير المفهوم من كونه حالاً والمفهوم من كونه حالاً امر وجودى واذا كان كذلك

كان ذلك تبدلاً للامر الوجودي بالامر العدمي وهذا التبدل يقتضى كون الحاصل بعده عدمياً لا وجودياً فهذا تحقيق ما ذكره الحكماء فى جواب هذا الوجه ولا يتأتى مثل ذلك فى كون السماء فوق الارض فيتم (فىتم خ ل) الحجة هناك دون هيلها، انتهى كلام المفصل .

اقول الاعتراض والجواب كلاهما يرد عليه النقض المتقدم او ما (و ما خ ل) يتفرع عليه فاذا تأملت ما ذكرنا هناك (هنا خ ل) تبين لك ما فيهما هنا من الخلاف فإن حكمنا فى اليوم الحاضر على الامس بكونه ماضياً حكم مطابق للواقع لأنه حكم بما هو واقع فى الخارج لأن كون الامس ماضياً حصل بعد ان لم يكن والحاصل بعد ان لم يحصل (ان يحصل خ ل) لا يكون الا ثانياً (ثابتاً خ ل) كما ذكره المعترض ولا شك ان ثبوته فى الخارج لتحقيقه مع عدم الاعتبار و ايضاً لا شك فى ان كونه ماضياً زائد على نفس ذلك اليوم فكلام المعترض كله صحيح الا ما توهمه هو واكثر الناس من ان الامس فى هذا اليوم معدوم فإنه باطل وكيف يكون معدوماً وانت تتخيله وتتصوره فى ذهنك وقد بينا فى مواضع كثيرة من كتبنا ان الذهن فى الحقيقة مرآة تنطبع فيها الصور اذا كانت مقابلة لذى الصورة لأن المرآة انما تنطبع فيها صورة الشاخص المقابل لها فلو لم تقابله شيئاً (فلو لم يقابلها خ ل) لم ينطبع فيها شيء وقد بينا برهان ذلك وايضاً اذا ثبت انه كان موجوداً حال كونه حاضراً وأنه اى هذا اليوم داخل فى ملك الله سبحانه فاذا جاء الغد وكان اليوم امس اين يذهب هل يخرج من ملك الله بعد ما دخل فيه وانما انتقل من مكان الى مكان بل فى الحقيقة هو فى مكانه منذ خلقه الله وانما الخلائق كلهم يسبحون فى بحر الزمان من المشرق الى المغرب الى ان يصلى (يصل خ ل) الآخرة فيأتيك امسك بعينه ويومك بعينه وعندك بعينه فتشهد (فيشهد خ ل) عليك او لك وكذلك بقاع الارض والارض (الامس خ ل) لم يفن وانما انت الذى سرت عنه وغبت عنه ومثاله حين خرجت من خراسان واتيت الى اصفهان لم تكن خراسان حين سرت عنها وغبت عنها عدماً بل هى موجودة كحالها حين كنت فيها فلما خرجت عنها بقيت صورتها فى خيالك ولو

رجعت اليها او سارت اليك رأيته بعينها كذلك امس حين سرت عنه وصلت الى اليوم الحاضر وانت و صفاتك (و جسمك و صفاتك خل) و الزمان و المكان شيء واحد في حكم البقاء و الفناء و الحشر و ما بعده فكون امس ماضياً صفة وجودية قامت بوجود. و من تتب اخبار اهل العصمة عليهم السلام و تدبرها و آمن بما نطقت به و جد جميع ما نطقت به موجوداً فيها مراداً بها لا يخالف منها حرفاً الا فيما لم يكن من طورى مما لم اصل اليه فإن ذلك لهم لالى و لا لانباء صنفى (لانباء حقيقى خل) صلى الله عليهم اجمعين .

واما جواب الحكماء فى قولهم لم قلتم بان المفهوم من كون الامس ماضياً ليس امراً عديماً ، فليس بصحيح اذ (ان خل) لهم ان يقولوا انما قلنا بانه وجودى لحصوله بعد ان لم يكن فإنّ العدم لا يحصل اذ لا حصول له و قولهم لأن المفهوم من كونه امراً ماضياً هو غير المفهوم من كونه حالاً و المفهوم من كونه حالاً امر وجودى الخ ، ليس بصحيح لأن النظر الذى يقتضى كون المفهوم من كونه حالاً وجودياً يقتضى كون المفهوم من كونه ماضياً امراً وجودياً بالطريق الاولى فالحق الصريح البين ان الكل وجودياً (وجودى خل) و ان التبديل الوجودى بالوجودى و لا محذور بل هو المعروف عند اولى الحجة الطالبين للحق المبين و هذا يأتى فى كون السماء فوق الارض و غيرها من التسبب كالالوان و الاصوات و الاضواء و الانوار و البريق و الصقالة و الصلاية (الصلاية خل) و اللين و الخشونة و الملاسة و التلزز و التفشى و التحلل و الحركة و السكون .

و الحاصل جميع الصفات اللاحقة بكل شيء من عالم الملك و الملكوت و الجبروت القائمة بموصوفها قيام صدور او ظهور او قيام تحقق او عروض و ما اشبه ذلك كلها امور وجودية قد دلت على ثبوتها و وجودها ما دل على وجود ما تقدم و ثبوته على ان المثبتين للامور الاعتبارية القول بان اكثر ما فى ملك الله ليس من صنع الله و ليس فى ملك الله و انما هو من ابتداء نفوسهم حتى ان بعض الاشياء اخبر سبحانه انه خلقه و هم يقولون ليس بشيء مثل ما فى قوله تعالى

الذى خلق الموت والحيوة فانهم يتلون قوله الذى خلق الموت ومع هذا يقولون ان الموت امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج لأنه عبارة عن عدم الحيوة فاذا كان هذا كلامهم وهم يقرؤن كلام الله بخلاف قولهم ولم يرجعوا عن قولهم فكيف ينتفعون بقول قائل او يسمعون عذلاً عاذلٍ والتظر الصحيح المستند الى معرفة آيات الله فى الافاق وفى النفس مع توفيق الله وهدايتة لسبيله (لسيله خل) لمن جاهد فى الله واحسن المجاهدة بالايمان الصادق و طلب محض (محض الحق خل) لله عزّ وجلّ قد اعطى صاحبه ان كلّ ما سوى الله عزّ وجلّ فإنّ الله سبحانه خلقه وجعل وجوده الذى به قوامه وجوداً تعلّقياً لا تحقق له بنفسه ولا تقوّم له الا بغيره لأن وجوده الذى به يتقوّم جعله متقوماً بفعله تقوم صدور لأنه اخترعه لا من شىء وليس له اصل احداثه منه الافعله لأن الفعل حين اليجاد احداث ومفعوله تأكيد له فالوجود المخترع فى حقيقته و كنهه تأكيد للاحداث والفاعل تعالى اخترعه تأكيداً لفعله واقامه بدوام الاختراع واتّصاله فتقوّمه بجهة دوام الاختراع واتّصاله تقوّم صدور و بجهة متعلّق الاختراع المتّصل تقوّم تحقيق تقوّم ركنياً فحقيقة وجوده واصله تأكيد لفعل الخالق تعالى بالاحداث والامداد باثره وهو مرادنا بالتعلّق يعنى ان وجود الحادث من فعل الخالق تعالى كوجود الصورة التى فى المرءة فى مقابلة الشاخص و كالنور فى الكثيف من المنير فوجود زيد متقوّم بفعل الله تقوّم صدور و باثر فعل الله اى متعلّقه و تأكيداً تقوّم ركنياً تقوّم تحقيق وهذا حكم ما (حكم كل ما خل) سوى الله مما صدر عن فعل الله عزّ وجلّ من جميع الاشياء من الدّوات والصفات من العقول والعقلانيات والنّفوس والنّفسانيات والاجسام والجسمانيات ممّا دخل فى واحد (احد خل) الظّروف الثلاثة ظرف الخارج وظرف الدّهن وظرف نفس الامر اعنى ما قام عليه الدّليل القطعى مما طابق الخارجى او الدّهنى او لا و ضابط ما يجرى فيه الحكم المشار اليه هو ما وضع بازائه لفظ يدلّ عليه او ما صحّ فرض وقوعه و (او خل) ما امكن تصوّره او ما لحقه التجويز والاحتمال و صحّ اعتباره وتوهمه فإنّ كل شىء من ذلك

فوجوده اثر فعل الله او من اثر فعل الله و مرادى بوجوده مادّته اذ لا معنى للوجود
المخترع المحدث الا المادّة وهى فى كلّ شىء بحسبه واعلاه نور الانوار و
التّور الّذى تنوّرت منه الانوار و هو الماء الّذى منه كلّ شىء حتّى صلّى الله عليه
وآله الطاهرين و صورة كلّ شىء خلقها الله من نفس مادّته من حيث هى هى و
ذلك ايضا فى كلّ شىء بحسبه و لا يكون شىء من خلق الله بسيطا بل كلّ شىء
غير المعبود بالحقّ عزّ و جلّ مركب قال تعالى و من كلّ شىء خلقنا زوجين ، و
قال الرّضا عليه السلام انّ الله لم يخلق شيئا فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد
من الدّلالة عليه و اثبات وجوده هـ، ثم استشهد عليه السلام بالآية و العقل يقطع
هذا لأن كلّ شىء مصنوع لا بدّ ان يكون له اعتباران اعتباراً من ربّه و هو وجوده
اعنى مادّته و اعتباراً من نفسه و هو ماهيته اعنى صورته و قابليّته و جميع الاشياء
اشتقّها عزّ و جلّ بقدرته من اشراقات نور الانوار و اشراقات اشراقته و
امداداته و امدادات امداداته و لم يخلق شيئا من الاشياء من ذات نور الانوار
صلّى الله عليه و اله قطّ و اتّما قسمه تعالى اربعة عشر جزءاً فبقيت تلك الاجزاء
اشباحاً يستبحون الله و يحمّدونه و يهلّلونه و يكبّرونه الف دهرٍ كلّ دهرٍ على ما
فهّمته مائة الف سنة و الّذى اتانى به و ارد الوقت ناقلا لى عن بعض الرّوايات انّ
هذه السنين كلّ سنة ثمانون شهراً كلّ شهر ثمانون جمعة كلّ جمعة ثمانون
يوماً كلّ يوم ثمانون ساعة كلّ ساعة كالف سنةٍ ممّا تعدّون فعلى هذا يكون
سبق تلك الاشباح فى الوجود قبل جميع الخلايق باربعة الاف الف الف
الف سنة (الف الف سنة و سنة خل) و ستّة و تسعون الف الف الف
(تسعون الف الف خل) سنة من سنى الدّنيا ثمّ نظر تلك الانوار الاربعة عشر
بعين الهيبة فعرقت فخلق الله تعالى من عرقها مائة (مائة الف خل) و اربعة و
عشرين الف قطرةٍ فخلق تعالى من كلّ قطرة روحٍ نبىّ فبقيت ارواح الانبياء
عليهم السلام يستبحون الله تعالى و يحمّدونه و يهلّلونه و يكبّرونه الف دهرٍ كلّ
دهرٍ مائة الف سنة و الوقت الاوّل وقت السّتر (السّرّ خل) و الوقت الثّانى وقت
الحجاب و الى الوقتين اشار بعض اهل التّأويل بان الالف اللّينة هى هيولى ساير

الحروف و أنّ طولها الف الف قائمة و الالف المتحركة هي أوّل الحروف و طولها الف الف ذراع ثم أنّه تعالى نظر الى الانوار المائة و اربعة (المائة الالف و الاربعة خل) و العشرين الالف بعين الهيبة فعرقّت فخلق الله مِنْ عَرَقِهَا ارواح المؤمنين و الى هذا أَشِيرَ (اشير خل) فيما قبل أنّ الباء الموحدة من تحت طولها الف الف شبر ثم خلق من عرقها ارواح الملائكة و الى هذا اشير بأنّ الجيم طولها الف الف إصْبَع و الى سبق نور الانوار على ساير الخلق اشار امير المؤمنين عليه السلام لاهل الإشارة في جوابه لمن سأله كم بقى العرش على الماء قبل خلق السموات و الارض فقال عليه السلام ما معناه اتحسن إنّ تُحَسَّب (ان تُجَب خل) فقال نعم فقال اخشى الآت حسن قال بلى قال انظر لو صبّ حبّ خردلٍ حتّى سدّ الفضاء و ملأ ما بين الارض و السماء ثم عُمر لك مع ضعفك ان تنقله حبة حبة من المشرق الى المغرب حتّى ينفد لكان ذلك اقلّ من جزءٍ من مائة الف جزء من مثقال الدّر مما بقى العرش على الماء قبل خلق السموات و الارض و استغفر الله عن التحديد بالقليل هـ، و هذا التّور اعنى نور الانوار هو نور العالمين الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام انما سجدت الملائكة اجمعون لسطوعه فى صلب ادم عليه السلام و هو نور السّتر المذكور فى صحيحة على بن عاصم و الانوار المخلوقة من عرقه انوار الكرويين و هم قوم من شيعة علىّ عليه السلام من الخلق الأوّل جعلهم الله سبحانه خلف العرش و وراؤه و التّور المتجلّى للجبل لموسى عليه السلام و احد منهم و هؤلاء حجاب السّتر.

و الحاصل ليس وجودات جميع الاشياء شيئاً واحداً تجمععه حقيقة واحدة فى رتبة واحدة و مواد الاشياء كلّها من الغيب و الشّهادة حصص من تلك الحقيقة كما توهمه الاكثرون بل كلّ رتبة لاهلها لا يشار كهم فيها غيرهم فالتّور الّذى تنوّرت منه الانوار خلق منه شبح (شبه خل) واحد صلّى الله عليه و اله و اخذ منه ثلاثة عشر شبعا صلّى الله عليهم اجمعين كأخذ السّراج من السّراج و هو قول امير المؤمنين عليه السلام انا من محمّد كالضوء من الضوء صلّى الله على محمّد و اله و لم يخلق الله عزّ و جلّ من ذلك التّور غيرهم و لم يفضل منه شىء عن

موادهم ثم خلق انوار الكروبيين من فاضل التور الذى تنوّرت منه الانوار يعنى من شعاعه و اشراقه والمراد بالفاضل هو الشعاع ولا يعنى بالفاضل بقية الشئ لا فى الاخبار ولا فى ما نصطلح عليه فى ساير كتبنا ومنه ما فى حديث النخلة فى قوله عليه السلام واما سميت النخلة نخلةً لأنها خلقت من نخالة طين ادم عليه السلام فإن المراد بالنخالة الشعاع الجسماني فافهم^١.

واعلم ان كثيراً من الناس يتكلم بما لا يفهمه ومن ذلك ان كثيراً من المتكلمين يقولون ان صفاته عين ذاته تعالى ويقولون مع ذلك ان العلم اعم من القدرة لأن العلم يتعلّق بالممكن والممتنع واما القدرة فانها لا تتعلّق بالممتنع فيلزمهم ان العلم غير القدرة فى الذات ويلزمهم اما انهما غير الذات واما ان الذات مركبة متعددة مختلفة لتركبها من المختلفة المتغايرة ومثل هؤلاء فى الخطاء والغلط من جعلها متغايرة فى معانيها ومفهوماتها وهى عين ذاته تعالى كالملا صدر الدين الشيرازى كما ذكره فى سائر كتبه ومنها ما ذكره فى الاسفار وانا انقل لك كلامه واجعله كالمتن وجوابه والرد عليه كالشرح.

قال فصل - فى ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلّها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة.

اقول يريد انها عين ذاته فى الوجود ومعانيها ومفهوماتها مختلفة متغايرة وهذا هو ما ذكرنا مما يلزمه من كون الذات مركبة من الامور المختلفة لا مناص له عن ذلك.

قال واعلم ان كثيراً من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلّها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد وهم كاسد والآل كانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها فى حقه تعالى الفاظاً مترادفة يفهم من كل معنى منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة فى اطلاق شئ منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد مؤدّى الى

^١ (من صفحة ٢٣ الى هنا ساقط من النسخة الاصلية فنقل من نسخ اخر)

التعطيل والالحاد.

اقول ما ذكره هؤلاء المدققون هو الحق الذي جاء به الشرائع وشهد بصحته العقل الكامل البارع لأنها اذا تغيرت معانيها دلّ ذلك على انها صفات افعال لأن الافعال هي المتغيرة فتتغير صفاتها والذات لا تغير فيها ولو تغيرت صفاتها تغيرت في حد ذاتها لأن الذات انما هي هي بصفاتها حتى لو فرض اتحاد الصفات المتغيرة المتخالفة بالذات و ثبت حينئذ عدم تغيير الذات واختلافها حصل لنا القطع بعدم اتحادهما بالصفات المختلفة وان الصفات المختلفة صفات افعال لاننا لا نريد بكونها عين ذاته تعالى اتحاد نسبة بان يكون احدهما عبارة عن الآخر فيما ينسب اليه من فعل بان يكون فاعلاً عنه أو به بالنيابة او القيام مقامه او من صفة بان يكون وصفهما واحداً ولا اتحاد تداخل كاتحاد نور الشمس و نور السراج ولا اتحاد تمازج كاتحاد الماء الحار بالماء البارد لفنائهما ووجود ثالث ولا اتحاد استهلاك لفناء احدهما فتنتفى العينية والاتحاد وانما نريد بالعينية ان احدهما هو الآخر لا يراد منه غير نفس الآخر لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر لا بالاحتمال ولا بالفرض ولا بالتجويز والامكان ولا مغايرة حيثية ولا فرق مطلقا لا في امكان ولا وجوب فحاصل ما نريد ونعنى بهذه الالفاظ الكثيرة و ما نفهم منها شيء واحد بكل احتمال و بكل اعتبار فلو فهم من واحد منها غير ما يفهم من الآخر لم يكن هو واحداً بل هما اثنان اتحداً باحد انواع ما اشرنا اليه من الاتحاد و ما اشبهها فيلزم مما قلنا كونها الفاظاً مترادفة لا يمكن غير الترادف لأن المفهومات المتغايرة لا تخلو إما ان تكون اختلافها بلحاظ اختلافها في حقائقها او بلحاظ اختلاف ظهوراتها بآثارها في افعالها فإن اريد الاول لم تكن الصفات اللاتية تُفهم حقائقها ومعانيها عين ذاته تعالى لأن ما هو عين ذاته لا يكون مفهوماً لغيره ولا مدرّكاً لاحد من الحادثين لأنه ذاته تعالى ولا يحيطون به علماً و المفهومات اللاتية تدرك كون معانيها حادثة ولا تكون الحوادث عين ذاته و انما الصفات المفهومة صفات افعاله تعالى و ان اريد الثاني وهو ان اختلاف تلك المفاهيم راجع الى اختلاف آثار تلك الصفات وهي في

نفسها شيء واحد لم يفهم منها جميعها إلا ما يفهم من ذات الله عز وجل بانه المجهول المطلق الذي لا يعرف إلا من حيث لا يعرف وانما عرفوه تعالى بما وصف نفسه لهم وذلك الوصف وصف استدلال عليه لا وصف يكشف له وجعل بلطفه وكرمه ورحمته ذلك الوصف حقيقة من اراد ان يعرفه ليعرفه بنفسه فقال سفيره الداعي اليه صلى الله عليه واله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال وصيه وخليفته صلى الله عليهما وآلهما من عرف نفسه فقد عرف ربه، ومعنى المراد الاول العلم بالمعلوم والسمع للمسموع والبصر للمبصر والقدرة على المقدور فالعلم المقترن بالمعلوم المطابق له بل المتحد به لا يكون هو عين ذاته تعالى والا لكانت ذاته مقترنة بك لانتك معلومه ومطابقة لك بل متحدة بك بمعنى انها انت لأن العلم عين المعلوم كما هو الحق ومعنى الثاني ان العلم والسمع والبصر والقدرة وباقي الصفات يراد منها محض الذات خاصة واما اختلفت الالفاظ حتى توهم انها موضوعه بازاء معاني متعددة مختلفة الحقائق مع ان المراد منها معنى واحد لأن الالفاظ وضعت بازاء مبادئ آثار افعال الذات فحملت تلك الالفاظ باعتبار الآثار التي هي اركان لما تقوم بها من تلك الافعال على الذات حملاً صناعياً بالحمل المتعارف الشائع وحمل ما يراد منها من الصفات على الذات حملاً أولياً ذاتياً مثال ذلك ما اريك الله سبحانه من آياته الدالة بصحيح البيان وصريح المشاهدة والعيان في ما تحقق لك مما تشاهده في نفسك يبين الوجدان أنك انت السميع قبل ان يتكلم احد فلما تكلم زيد اقبلت انت بنفسك على كلامه واشرفت عليه من باب أذنك فادركت كلامه وانت البصير قبل ان يحضر لديك لون او صورة فلما حضر لديك اقبلت انت عليه بنفسك واشرفت عليه من باب بصرك فادركته فانت بنفسك السميع والبصير ادركت الكلام من باب أذنك وادركت اللون من باب بصرك بجهة واحدة منك من غير مغايرة حصلت لك لافي وجود ولا في مفهوم بحال من الاحوال وانما الاختلاف والمغايرة انما هو فيما ادركته وفي طريقه وجهاته فحمل السميع عليك وسُميت به باعتبار ما تقوم به ادراكك للمسموع من اركانه التي هي آثار

فعلِك بالحمل المتعارف الشائع وَ كذلك الكلام فى البصير والقدير وسائر الصفات فالسميع والبصير والقدير والحى هو انت بجهة واحدة منك لانك انت تبصر وانت تسمع وَأَنْتَ حَيٌّ وَأَتَمَّا كَثُرَتِ اسْمَاؤُكَ بِكَثْرَةِ أَثَارِ أَفْعَالِهَا خَاصَّةً إِذْ لَسْتَ تَسْمَعُ بغير ما تبصر به لتختلف معانى صفاتِكَ ومفاهيمها بل انت تسمع انت تبصر فانت حين تسمع غيرك حين تبصر حتى تكون معانيك مختلفة متغيرة لانك لو اختلفت مفاهيم صفاتك ومعانيها كان البصير حين تكون سمياً غيرك و بالعكس فقول الملائة صداراً والأل كانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها فى حقه تعالى الفاظ مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فالفائدة فى اطلاق شىء منها بعد اطلاق أحدها وهذا ظاهر الفساد الخ ، ظاهر الفساد لأن اطلاق كل منها لا فائدة فيه ترجع الى كشف معنى من الذات ولا من الصفات التى هى الذات وأتما الفائدة فى اطلاق واحد منها بيان اثر فعل من افعاله فاذا اطلقت واحداً لبيان اثر فعل جاز اطلاق آخر لبيان اثر فعل آخر فيا سبحان الله ما اعجب غفلة هؤلاء الاعلام المحققين الذين افنوا اعمارهم فى طلب الحكمة والمعرفة حتى كان ثمرة زرعهم وتعبهم مثل ما سمعت و تسمع ولكن السبب فى ذلك ظاهر لكل مؤمن وهو فى قول سيد الوصيين على ابن ابي طالب عليه السلم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يُفْرِغُ بَعْضُهَا فى بَعْضٍ وَ ذهب من ذهب الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها.

قال بل الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعانى المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية بمعنى انه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منهما شخصاً ولا صفة منه متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اى بعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادتها التى هى نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغى أن توجد .

اقول قوله بل الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعانى

المتكثرة الى قوله الاحدية ، باطل لأن الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته انّ جميع هذه الصفات معناها واحد وهو ذاته لأنها اذا فرض معانيها متكثرة كانت متغايرة مختلفة والمتغايرة المختلفة فى نفس الامر لا تكون واحداً لا كثرة فيه ولا تعدد ولا تركيب لأنها اذا كانت عين ذاته كانت ذاتة مجموع معانٍ مختلفة وانّ فرض كون جميع تلك المعانى المتغايرة موجودة بوجود واحد اذ كونها موجودة بوجود واحد لا يخرجها عن التغير والاختلاف .

وقوله فى تفسير تلك العينية بمعنى أنّه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته ، غلط لأن البسيط البحت والمختلف المتغاير اذا جمعهما وجود واحد لا بدّ ان يتميّز من المختلف الا ان يتركب البسيط من المختلفات فيكون مثلها او ينسلخ الاختلاف منها فتكون اياته بمعنى نفى المتغايرة بينها وبينها وبينه فيكون المراد من الكل شيئاً واحداً بكل اعتبار فى الذات وفى الصفات وفى الافعال وفى النسب وفى الاسماء وفى المعنى وفى المفهوم حيث يصح استعماله وفى الارادة والقصد وفى العنوان وفى المعرفة وفى التعرّف بالوصف الاستدلالي وما اشبه ذلك واما اذا وسم تلك الصفات باختلاف مفاهيمها وتغاير معانيها تمايزت عن ذاته وتميّز بعضها عن بعض لأنه هو مقتضى الاختلاف والمتغايرة نعم اذا جعل معناها ومفهومها هو معنى ذاته بحيث تكون تلك الالفاظ مترادفة وانما تكثرت الالفاظ واختلفت وتغايرت لاختلاف آثار افعالها وتغايرها كما تقول هو تعالى غفور رحيم جواد كريم رازق سميع عليم ، صحّ له قوله بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اى بعلم هو نفس ذاته ولو اراد بهذا العلم العلم المتغاير مفهومه لذاته لم يكن نفس ذاته لأن العلم المفهوم لا يكون نفس المجهول المطلق والا لكانت ذاته مفهومة قد احاطوا بها علما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقوله ومريد بارادتها التى هى نفس ذاته الخ ، غلط لانا قد قرّرنا فى سائر كتبنا واجوبتنا انه ليس لله سبحانه ارادة هى عين ذاته لأن الارادة من صفات الافعال ولهذا يوصف تعالى بها وبضدّها فتقول اراد ولم يرد وليست علماً ولا كالعلم اذ تقول افعل ذلك ان شاء الله وان اراد الله ولا تقول افعل ذلك

ان علم الله لأن العلم صفة ذات لا يوصف به وبضدّه فتقول علم الله ولا تقول لم يعلم الله كما تقول لم يرد الله وقد تواترت اخبار ائمة الهدى عليهم السلم على حدوث الارادة والمشية وانه ليس لله سبحانه ارادة قديمة ولم يرد خبر عنهم عليهم السلم يدل على قدمها بل روى الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلم انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريداً فليس بموحّد هـ.

والملا في كتابه الكبير الاسفار استدل على قدم الارادة وعلى انها هي علمه وهي عين ذاته الى ان قال فعلم من هذه الايات ونظائرها ان ارادته تعالى للاشياء هي عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلم في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلم اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهّم ولا يفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له هـ، ولعل المراد من الضمير تصوّر الفعل وما يبدو بعد ذلك واعتقاد النفع فيه ثم انبعث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكّده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمّى بالارادة فتلك مبادئ الافعال الارادية القصديّة فينا والله سبحانه مقدّس عن ذلك كله، انتهى ما اردت نقله من كلامه .

فبالله عليك تأمل حال هذا الرجل واتباعه في زعمهم انّ الارادة قديمة وهي عين ذات الله سبحانه وانظر كيف يستدلون على تلك الدعوى بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح في خلاف دعويهم فإنّه عليه السلم قال واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك وهذا الكلام عند الملا هو معنى انّ ارادة الله قديمة وانها عين ذاته كما ذهب اليه الصوفية واتباعهم مع ان اهل البيت عليهم السلم لم يرد عنهم حديث يوهّم كونها قديمة وانما ذلك مذهب اعدائهم وائمة

الضلال و من قال من فقهائنا بقدّمها لم يستند الى حديث قطّ و انما نظر في كتب المتكلمين و ليس فيها الا قال الحسن البصري و قال النّظام و قال الجبائي و قالت الكرامية و قال محمد بن عبد الوهاب القّطان و امثالهم و لم يراجع آية و لا رواية قط فاذا قيل لاحدهم في ذلك قال هذه اعتقادات و ليس لها دليل الا من العقول و انا اقول لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم و لا شك ان افضل الاعمال انتظار الفرج من الله سبحانه اللهم عجل فرج وليّ الفرج و مقيم العوج اللهم اقم به الدين و انصر به المؤمنين انك ارحم الراحمين .

ثم ان الملا ذكر كلاماً طويلاً بعد ما نقلته و اريد ان انقله و ان لم اتكلم على كلّ ما فيه لعدم خصوص الفائدة في هذا المقام و لو اقتضى بعض منه بياناً ذكرته .

قال و ينبعث من كلّ الصّفات صفات آخر مثل كونه حكيماً و غفوراً خالفاً رؤفاً رازقاً رحيماً مبدئاً و معيداً مصوراً منشئاً مُحْيِياً مُمِيتاً الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرات من ذرات الممكنات و المعاني في الوجود بايّة حيثية (ظ) كانت من الحيثيات الا بقدرته و افاضته بوسطٍ او بغير وسطٍ و مثل كونه سمياً و بصيراً و مدرّكاً و خبيراً و غير ذلك مما يتفرع و يتشعب من كونه عليمّاً و كذلك قياس سائر الاسماء و الصفات الغير المتناهية الحاصلة من تراكيب هذه الاسماء و الصفات كتركيب الانواع و الاصناف و الاشخاص من معاني ذاته كالاجناس و الفصول الداخلية او عرضيته كاللوازم و الاعراض العامة و الخاصّة الخارجيّة فإنّ من الاسماء و الصفات ما هي جنسيّة و منها ما هي فصليّة و نوعيّة و منها ما هي شخصيّة كخالقيّة زيد و العالميّة عمرو و كلّ هذه الاسماء و الصفات يستدعي مظاهرو مجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم و الصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى و اسم من اسماء الله العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدلّ ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما تدلّ الاشباح على الارواح و الاظلال على الاشخاص و المظاهر على البواطن و المرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من

جهة كثرة المعانى الاسمائية والصفات عالم عظيم جداً مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحدٍ بسيطٍ من كل وجه وهذا من العجائب التى يختص بدرورها الراسخون فى العلم فلذلك اوجد البارئ جل ذكره ما سواه ليكون مظهراً لاسمائه الحسنى ومجالى لصفاته العليا.

اقول اذا كان كل صفة وكل اسم يقتضى ايجاد مخلوق غير ما يقتضيه الآخر دل على تغاير الصفات والاسماء فى ذواتها وتغاير الاشياء يدل على تركيب كل واحدٍ منها مما به الاشتراك ومما به الامتياز والنقل والعقل دالان على ان التعدد والكثرة لا تكون الا بالتركيب وما لا تركيب فيه ولا اختلاف لا يكون فيه كثرة واذا كانت الاشياء المتعددة بوجود واحدٍ فذلك ما به الاشتراك فان وجد ما به الامتياز تكثرت وتعددت واختلفت وتغايرت فى ذواتها ولزمها التركيب مجتمعة ومتفرقة وان لم يوجد ما به الامتياز كانت شيئاً واحداً فى ذاتها لا تعدد فيها ولا تركيب ولا اختلاف ولا تغاير وان لم يوجد ما به الامتياز فى ذواتها وجد فى آثار افعالها كانت فى نفسها شيئاً واحداً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه وكان التعدد والكثرة والاختلاف فى تعلق افعالها بآثارها مثل الشمس اذا اشرفت على الزجاجات المختلفة فان اشراقها فى نفسه شىء واحد وينعكس عن الزجاجات المختلفة مختلفاً متعدداً متغيراً ثم على قولنا ان الوجود لا معنى له الا احد امرين الاول الوجود عبارة عن المادة والثانى انه عبارة عن المعنى المعبر عنه فى الفارسية بهست وهذا صفة تابعة لموصوفها فى الثبوت ومرتبة التحقق على تحقق الموصوف وعلى قولهم الوجود شىء سار فى الاشياء كسريان الروح فى الجسم يطرد عنها العدم وهو حقيقة الشىء وما سواه من الشىء امور موهومة لا تحقق لها فعلى قولنا لا يكون الشئان موجودين بوجود واحدٍ الا اذا كانا حصتين من حقيقة واحدة كحصتين للباب وللسرير من الخشب فاذا كانا كذلك لم تتحقق فيهما الاثنيّة الا اذا تركب كل منهما من الخشب ومن الصورة الشخصية وحينئذ لا يكون احدهما عين الآخر كما لا تكون الفرس عين الكلب ولا تتميز الحصتان من ذواتهما بدون مشخص

وجودى متحقق لم يكن منهما و إلا لا تمتنع ان يدخل تحت حقيقة واحدة كالمتباينين مثل النور والظلمة وعلى قولهم يلزم التنافى والتدافع لأن ذلك السارى فى الشئ ان تقوم به الشئ تقوم ما ركنياً كتقوم السرير بالخشب فليس إلا ما قلنا من المادة اذ لا يلزم ان تكون المادة من التراب او من العناصر او من الطبائع كالافلاك بل المراد من المادة ما تقوم به الشئ من المعروضات وهى فى كل شئ بحسبه فمادة الافئدة من الاسرار ومادة العقول من الانوار ومادة الارواح من الهواء الدهرى ومادة النفوس من الماء الدهرى ومادة الطبائع من النار الدهرية ومادة الهباء من الذرّ الدهرى ومادة المثال من الاظلة البرزخية ومادة الافلاك من الطبائع الجوهرية ومادة العالم السفلى من العناصر.

والحاصل ضابط المادة ما يدخل على اسمها لفظ من التبعية تقول صُغت الخاتم من فضة والباب صنعته من الخشب قال الصادق عليه السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لا يبه وامه ابوه النور وامه الرحمة الحديث ، فكما لا يلزم ان تكون المادة لكل شئ من العناصر بل هى فى كل شئ بنسبة رتبته من الكون كذلك لا يلزم ان يكون الوجود لكل شئ من النور بل نقول وجود الباب من الخشب يعنى ان كل شئ مركب من وجود وماهية فالباب وجوده حصّة من الخشب وماهيته صورته التى تميز بها عن السرير وهذا على ما نريد من معنى الوجود والماهية بالمعنى الاول بمعنى ان الوجود بالمعنى الاول لكل شئ حصّة من ذلك النوع الذى صنع منه وماهيته بالمعنى الاول حصّة من الفصل الذى تقوم به ذلك النوع فإن اريد بوجود الشئ ما تقوم به تقوم ما ركنياً فهو حصّة معروضة من النوع الذى صيغ منه ذلك الشئ كما ذكرنا وان اريد به ما تقوم به ذلك الشئ المخلوق تقوم صدور فهو رأس مختص بايجاده واحداثه من فعل الله وهو عبارة باللسان الظاهر عن الحركة الایجادية والمخلوق لا يتركب من فعل خالقه وان صدر عنه كما لا تتركب الكتابة من حركة يد الكاتب وان صدرت عنها فإن اريد بالوجود ما قلنا فهو المادة وان اريد به المعنى الثانى فلم يكن وجوداً للشئ وانما هو ايجاد له و

الايجاد فعل الفاعل و فعل الفاعل لا يكون جزءاً من مفعوله الا على قول ضرار بن عمر فإنه يقول انّ مشيئة الله تأكل و تشرب و تنكح و تموت و هو قول بعض من الصوفيّة فإنّ بعضهم ذهب الى ان الوجود الذي هو جزء المخلوق هو مشيئة الله تعالى و هو قول باطل ظاهر الفساد لأن فعل الله الذي هو مشيئته و ارادته انما قامت به الاشياء قيام صدورٍ فهو مفيض موادّها و امداداتها و به و بآثاره التي هي موادّها و منها امدادها قيوميّتها و ان ارادوا غير هذين فيمن اين و الى أين اى فمن اين يأخذون و الى اين يذهبون فعلى ما هو الحق المبين كما ذكرنا لطالبي النور و اليقين يكون معنى ان صفاته عين ذاته أنّها هي و ذاته متّحدة في الوجود بمعنى ان حقيقة الكل واحدة بسيطة بكل معنى و بكل اعتبار .

فاذا عرفت كما تقدم ان التعدّد و التغاير مطلقا لا يكون في حقيقة واحدة بسيطة الا اذا كانت حصصاً و تمايزت الحصص بالمشخصات و المميّزات الغريبة الاجنبية سواء كان في مفهوم ام معنى ام وجودٍ ظهر لك تنافى قولهم و تعارض بعضه بعضا و تصادمه و لم يرد عليهم ذلك الا لأنهم شبّهوه بخلقه كما قال الصادق عليه السّلم في دعاء الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال عليه السّلم بدت قدرتك يا الهى و لم تبدّ هيئة يا سيّدى فشبهوك و اتخذوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فمن ثمّ لم يعرّفوك الدعاء ، حتى انّ الملائكة بنقله في كتابه الاسفار قال قال العلامة الطوسى في شرح رسالة مسألة العلم ان تكثر العلم و القدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فقاست العقول مبدأها الاول عليها و وصفه بالعلم و القدرة و التنزيه ان يقال سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون هـ . و اقول لقد صدق الطوسى العلامة في كل ما قال الا فى حرفٍ و هو قوله مبدأها الاول ، فإنّ هذا غلط و باطل فإنّ العقول مبدؤها العقل الكلى و العقل الكلى مبدؤه نور الانوار اعنى حقيقة محمد صلى الله عليه و اله و حقيقة محمد صلى الله عليه و اله بدئت عن فعل الله عز و جل لا من شىءٍ فقول الملائكة صدرت فالعالم الربوبى من جهة كثرة المعانى الاسمائية و الصفات عالمٌ عظيم جدّاً مع ان كل ما فيه موجود بوجودٍ واحد بسيط من كلّ وجهٍ يدلّ على انّ تلك

المعاني الاسمائية كثيرة ولا تكون كثيرة الا بتغايرها ولا تتغاير الا باختلاف مشخصاتها وتباينها لأن ما يجمعه وجود واحد بسيط ان اريد بهذا الوجود الجامع حصولها وثبوتها الذي هو الوجود الوصفى كان خارجاً عن حقائقها غير مخرج لها عن تباين ذواتها كما تقول وجد عندى فرسٌ وعصى دفعةً واحدة و ان أريدُ به معنى الایجاد فكذلك و ان اريد به ما به الحصول والكون فى الاعيان فليس الا حقيقة الشئ و على ارادة هذا المعنى تكون افراد تلك الحقيقة البسيطة حصصاً منها تغايرت و تمايزت بالمشخصات فكل واحد منها مركب من الجامع والمائز والمركب منها مركب بكل اعتبار لأن الراسخين فى العلم اذا ادركوا تغايرها فى معانيها وأدركوا لها وجوداً بسيطاً جامعاً لها ليس الا ما يتناه لك من لزوم التركيب و من ان المدرك للحادثين لا يكون قديماً لأن القديم لا يدركه الحادث ولا يحيط به علماً اذ ما ادركته لا يكون الا حادثاً انما تحدد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها .

قال فلما كان قهاراً اوجد المظاهر القهرية التى يترتب عليها آثار القهر من الجحيم و دركاتها و عقاربها و حياتها و عقوباتها واصحاب سلاسلها و اغلالها من الشياطين والكفار و سائر الاشرار ولما كان رحيماً غفوراً اوجد مجالى الرحمة والغفران كالعرش و ما حواه من ملائكة الرحمة و كالجنة واصحابها من المقرّبين والسعداء والاخيار وهكذا القياس فى سائر الاسماء ومظاهرها و مشاهدها والصفات و مجاليها ومحايها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن و هى حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار والتخييلات هى مظاهر ما كمن فى ذاتك من الصفات والاسماء فانك اذا احييت احداً و اليته دعته تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح و التعظيم والبسط والتكريم والدعاء له و اظهار الفرح والنشاط والتبسم و المطاوعة و لو لم تكن احببته لما ظهر منك شئ من هذه الاسماء والامور والآثار و النتائج مظاهر لصفة المحبة التى فىك فاذا عادت احداً ظهر منك من الاقوال و

الحركات والآثار ما يدلّ على معاداتك إياه كالشتم والضرب والذمّ و اظهار الوحشة والكراهة له و تمتنى زواله و تشهّى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التى فىك و قس على ذلك نظائره .

اقول قوله و اعتبر من أحوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن و هى حجة الله على الخلق ، و ان كان فى نفسه فى الجملة مُتَسِقاً لَكِنَّه لا يقاس عليه القديم لأن القديم لا يُقَاسُ بالحادث و اما كون الصورة الانسانية خُلِقَتْ عَلَى صورة الرحمن فليس المراد به أنّها خلقت على صورة الذات الحق تعالى اذ ليس للحق عز و جل صورة و انما المراد انها خلقت على صورة فعل الرحمن لأنه تعالى تجلّى برحمانيته على عرشه فاعطى كلّ ذى حق حقّه و ساق الى كل مخلوق رزقه و ذلك ما اظهر من اركان الوجود الاربعة الخلق و الرزق و الموت و الحيوّة فاخترع بمشيئته اكوانها الاربعة الكلية و بارادته اعيانها و النفس و جميع ما يصدر عنها من الاقوال و الافعال و الحركات و السكنات و الافكار و التخيّلات مما هو آثار صفاتها الفعلية اياتٌ لفعل الله و لما صدر عنه من الآثار فانّها خلقت على صورة الفعل كما خلقت الكتابة على صورة هيئة حركة يد الكاتب لا على صورة الكاتب فإنّ الكتابة لو خلقت على صورة الكاتب لدلّت عليه من شقاوة او سعادة و من حسن او قبح و لكنّها لا تدلّ على شىء من ذلك و إنّما تدلّ على هيئة حركة يد الكاتب من اعتدالٍ و استقامةٍ او خلاف ذلك و انما كانت الصورة الانسانية على هيئة صورة الفعل لأن الفعل من نوع الممكنات و إنّما قال عليه السّلم مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربّه هـ، لأنه سلام الله عليه يريد معرفة استدلالٍ عليه لا معرفة تكشف له لانك انما تعرف نفسك اذا جرّدتها عن جميع السبحات حتى النسب و الاضافات و عن التجريد فانك تجد ما بقى بعد التجريد الكلى نقشاً فهو انبياً و انموذجاً بخنا ليس كمثله شىء و هذا باقى من المصنوع بعد التجريد الكلى فيكون آية تعرف الله بها بانه تعالى ليس كمثله شىء فدلّك الوصف الذى ليس كمثله شىء على وجود موصوفٍ ليس كمثله شىء كما تدل الكتابة على وجود كاتب و الاثر على وجود مؤثر و النور على وجود منير و

الصفة على وجود موصوف فحيث كان الدال ليس كمثله شيء ولا كيف له كان المدلول عليه ليس كمثله شيء ولا كيف له .

قال فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن هنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارات الوجود وكونه امراً انتزاعياً لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفاهيم المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثراً إلا بتكثّر ما نسب اليها من المعاني والماهيات فيلزم عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة حسب تكثّر معانيها وهذا فاسد قبيح جداً ولاجل هذا الالتزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقّه وقد علمت فساده بل التحقيق كما مرّ مراراً ان الوجود وهو الاصل في الموجوديّة وهو مما يتفاوت كمالاً ونقصاً وشدة وضعفاً وكلّما كان الوجود اكمل واغنى واشرف كان مصداقاً لمعانٍ ونعوتٍ كمالية اكثر ومبدء الآثار والافاعيل اكثر بل كلّما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشدّ بساطةً وفردانيّةً وكلّما صار انقص واضعف كان اقلّ نعوتاً ووصافاً وكان اقرب الى قبول التكثر والتضادّ حتى انه يصير تغاير المعاني المتكثرة التي تكون في الوجود القوى الشديد موجباً لتضادّ تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له تعالى كالمضلل والهادي والمحيى والمميت والقابض والباسط والاول والاخر والغفار والقهار سبباً لتضادّ الموجودات وتعاقد المكوّنات التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشیطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان، انتهى ما نقلت من كلامه .

اقول قوله فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية ، قد تقدّم الكلام فيه ومما فيه أنّ الاسماء لا تكون في رتبة المسمّى بل رتبها بعد رتبة المسمّى فلا تتحدّ معه في الوجود والمعنى

الَّذِي يُثَبِّتُونَ بِهِ الْإِتِّحَادَ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِ الْإِتِّحَادِ وَهُوَ مَا عَنَاهُ هُنَا حَيْثُ قَالُوا أَنَّ
الشَّخْصَ إِذَا تَصَوَّرَ صُورَةً فَاتَّهَا حَالُ تَصَوُّرِهِ لَهَا لَا تَنْفَكُ عَنْ نَفْسِهِ فَهِيَ حِينَئِذٍ
مُتَّحِدَةٌ بِنَفْسِهِ فِي الْوُجُودِ وَإِنْ كَانَتْ نَفْسُهُ سَابِقَةً فِي الْوُجُودِ عَلَى الصُّورَةِ
فَاتَّحَادَهَا بِنَفْسِهِ فِي الْوُجُودِ لِأَنَّهَا لَا وَجُودَ لَهَا إِلَّا وَجُودَ تَصَوُّرِهِ لَهَا وَلَا وَجُودَ
لِتَصَوُّرِهِ لَهَا إِلَّا وَجُودَ نَفْسِهِ فَالْثَلَاثَةُ حَالُ تَصَوُّرِهِ لِلصُّورَةِ مَوْجُودَةٌ بِوُجُودِ وَاحِدٍ وَ
هَذَا النَّمَطُ مِنَ الْإِتِّحَادِ مَبْنَى عَلَى مَجَازَفَةِ الْإِفْهَامِ وَعَدَمِ فَهْمِ الْوُجُودِ وَحَقِيقَتِهِ
الْمَوْجُودَةِ فِي أَفْرَادِ الْمَوْجُودَاتِ لِأَنَّهُمْ فَهَمُوا أَنَّ الْوُجُودَ الَّذِي تَقَوَّمت بِهِ أَفْرَادُ
الْمَوْجُودَاتِ مِنْ نُورِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَتَنَزَّلَ إِلَى التُّرَابِ بِجَمِيعِ مَرَاتِبِهِ
فِي الْكَائِنَاتِ طِينَةٌ وَاحِدَةٌ وَحَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ بَسِيطَةٌ مُخْتَلِفَةٌ الْحَصَصُ فِي الشَّدَّةِ وَ
الضَّعْفِ فَهُوَ كَنُورِ السَّرَاجِ كُلَّمَا قَرَّبَ مِنْهُ كَانَ أَنْوَرُ وَكُلَّمَا قَرَّبَ مِنَ التُّرَابِ كَانَ
أَضْعَفَ فَنُورُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَحَقِيقَتُهُ وَحَقِيقَةُ التُّرَابِ وَالْجَمَادَاتِ
شَيْءٌ وَاحِدٌ مِنْ طِينَةٍ وَاحِدَةٍ فَيَكُونُ وَجُودُ الْجَوَاهِرِ الْمَجْرَدَةِ وَالْمَادِّيَّةِ وَوُجُودُ
الْأَعْرَاضِ وَالْهَيْئَاتِ الْخَارِجِيَّةِ وَالذَّهْنِيَّةِ شَيْئًا وَاحِدًا وَحَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ عِنْدَهُمْ وَلَوْ
أَرَادُوا بِالْإِتِّحَادِ بَيْنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَبَيْنَ الذَّاتِ وَالْأَفْعَالِ وَالْمَفْعُولَاتِ هَذَا
الْإِتِّحَادَ الَّذِي ذَكَرْنَا لَكَانَ لَهُ وَجْهٌ وَإِنْ لَمْ نَقْبَلْهُ وَلَمْ نَقْبَلْ أَصْلَهُ الَّذِي قَالُوا مِنْ أَنَّ
وُجُودَ جَمِيعِ الْحَوَادِثِ عَلَى اخْتِلَافِ حَصَصِهِ فِي الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ وَالْقَرَبِ وَ
الْبُعْدِ شَيْءٌ وَاحِدٌ بَسِيطٌ وَأَمَّا يَرِيدُونَ أَنَّ الْفِعْلَ وَوُجُودَهُ هُوَ وَوُجُودُ الْفَاعِلِ إِذَا
لَيْسَ شَيْئًا بِذَاتِهِ وَأَمَّا هُوَ شَيْءٌ بِفَاعِلِهِ فَشَيْئُهُ شَيْئُهُ فَاعِلُهُ إِذَا لَا شَيْئَةَ لِلْفِعْلِ وَ
الْمَفْعُولِ لَا وَجُودَ لَهُ إِلَّا وَجُودُ الْفِعْلِ وَلَا شَيْئَةَ لَهُ إِلَّا شَيْئَةُ الْفِعْلِ فَقَدْ اتَّحَدَ
الْمَفْعُولُ بِالْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ وَاتَّحَدَ الْفِعْلُ بِالْفَاعِلِ فَهَذَا الْإِتِّحَادُ هُوَ الَّذِي
يَرِيدُونَهُ بِالْإِتِّحَادِ فِي الْوُجُودِ وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ لِأَنَّ وَجُودَ الْفَاعِلِ هُوَ ذَاتُهُ وَهُوَ
قَدِيمٌ وَوُجُودُ الْفِعْلِ هُوَ ذَاتُ الْفِعْلِ وَهُوَ حَادِثٌ بِنَفْسِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ بَلْ وَوُجُودُهُ
الَّذِي تَقَوَّمَ بِهِ تَقَوَّمَ صَدُورٍ وَتَقَوَّمَ رُكْنِيًّا هُوَ نَفْسُهُ الْمُبْتَدِعَةُ وَذَاتُهُ الْمَخْتَرَعَةُ لَا
مِنْ شَيْءٍ وَوُجُودُ الْمَفْعُولِ الَّذِي تَقَوَّمَ بِهِ تَقَوَّمَ رُكْنِيًّا هُوَ أَثَرُ الْفِعْلِ وَتَأْكِيدُهُ لَا
نَفْسَ وَوُجُودَ الْفِعْلِ وَلَا مِنْ نَفْسِهِ فَإِنَّ وَجُودَ الْآثَرِ لَيْسَ مِنْ وَجُودِ الْمُؤَثَّرِ وَوُجُودُ

النور ليس من وجود المنير إذ الاثر من هيئة فعل المؤثر والنور من هيئة فعل المنير وذلك لأن الصفة لا تتحد بالموصوف في الوجود الذاتى وان جمعهما الوجود المعنوى المصدري المعبر عنه فى اللغة الفارسية بهست اعنى الكون فى الاعيان وقد ذكرنا فيما تقدم ان هذا الوجود اذا جمع اثنين لا يكون منه اتحادهما كما هو المدعى بان يكونا شيئا واحداً فى الذات ولا فى الرتبة إذا كان أحدهما مغروضاً والآخر عرَضاً .

وامّا الاتحاد الذى نعنى فإنه تعبير عن المتحد فى نفس الامر لأنه واحد حقيقى سُمى باسماء كثيرة باعتبار افعاله المتكثرة كما تسمى زيدا ضارباً وقائماً وقاعداً وماشياً ومتحركاً وساكناً ، هذا اذا سمّيته باعتبار افعاله وان سمّيته باعتبار مفعولاته قلت عالماً وسميعاً وبصيراً بمعنى ما ذكرنا فيما تقدم فى المثال بك فأنك سميع باعتبار ادراكك للمسموع وبصير باعتبار ادراكك للمبصر وعالم باعتبار ادراكك للمعلوم واشتق لك من لفظ أسماء ما ادر كتة أسماء والمسمى منك بكل واحد منها شيئاً واحداً وهو أنت لآنك انت المدرك للمسموع وانت المدرك للمبصر وانت المدرك للمعلوم فتعددت الجهات من جهة المفعولات المتعددة واذا لحظت منشأ الادراك لهذه المفعولات وجدته شيئاً واحداً من كل جهة وبكل اعتبار فاذا سمّيته بتلك الاسماء وجب اتحاد معانيها ومفاهيمها وعدم تغايرها والا كان ذات جهاتٍ وحيثياتٍ فاذا اتحدت معانيها ومفاهيمها بان كانت معنى واحداً ومفهوماً واحداً كانت مترادفة فكان اطلاق الاسماء بلحاظين احدهما ان اطلقت بلحاظ المفعولات والافعال التى أُخِذَتْ بها كانت مختلفة المعانى والمفاهيم وكانت صفات افعال ولم تكن حينئذ عين ذاته تعالى بل هى حادثة بالفعل الحادث و ثانيهما ان اطلقت بلحاظ ما صدرت عنه الافعال كانت متحدة المعانى والمفاهيم وكانت صفات ذاتٍ واحدة بسيطة غير مختلفة بحيثية ولا جهة ولا اعتبار وحينئذ تكون هى عين ذاته تعالى اذ لا معنى لها ولا يراد منها غير محض الذات فلا تكون الا مترادفة لأن المراد بقوله عليه السلم وكمال توحيده نفى الصفات عنه هـ، نفى التعدد و

الكثرة بكل اعتبار لا نفى نفس الصفات بان يقال لا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر بل صفات موجودة ولكن الصفة هي الموصوف فالعلم هو الذات بمعنى هو العالم والقدرة هي العلم وهي الذات والسمع هو السميع وهو الذات والبصر هو البصير وهو الذات وهكذا وليس بقولنا العلم هو العالم وهو الذات ان العلم هو الذات المتّصّفة بالعلم ولا هو الذات بدون الصّفة اى بدون العلم بل المراد ان المسمّى بالعلم هو المسمّى بالقدرة بجهة ما سُمّي بالعلم وبسائر الصّفات فالمسمّى بالعلم هو الذات العالمة وتلك الذات العالمة هي الذات القادرة وهي الذات السميعة البصيرة فذلك الشئ الحقي المنفرد البسيط هو المسمّى بالله والرحمن والرحيم والعلم والقدرة والسمع والبصر والحيوة والمعبود الحقّ وواجب الوجود والذات البحث ومجهول النعت واللاتعين وما اشبه ذلك فإن كان الاسم الذى اطلق عليه له مفهوم معلوم كان مفهومه منسوباً الى فعله تعالى والمقصود منه الذات الحقّ تعالى وصح اطلاقه عليه وتسميته به لاختصاصه تعالى بذلك الفعل المنسوب اليه ذلك الاسم مثل خالق السموات والارض وعالم الغيب والشهادة والرحمن الرحيم وان لم يكن له مفهوم معلوم كان في نفس الامر جارياً على العنوان والمقصود منه الذات الحقّ تعالى مثل الذات البحث والمجهول النعت واللاتعين فرجع الحاصل من اسماء صفات الذات اذا أُريد منها عينيّة الذات البحث الى انها مترادفة وان فهم منها تغاير المفاهيم والمعاني كانت اسماء افعال فافهم فإن فهمت والا فلا تُثَقَّف ما ليس لك به علم والسلام على من اتَّبَعَ الهدى .

وقوله ومن هنا يثبت ويتحقّق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخّرين من اعتبارات الوجود الى قوله وهذا فاسد قبيح ، فاسد قبيح لأن ابطاله ما ذهبوا اليه مبنى على ثبوت تغاير مفاهيم الصفات التى هي عين الذات البحث واختلاف معانيها وهذا فاسد قبيح كما قلنا مراراً أنّ ما هو الذات لا يجوز فرض تغايره و اختلافه فضلاً عن وقوعه لا بحسب المفهوم ولا بحسب المعنى ولا بحسب الوجود لأن مفهوم الذات البحث ومعناها وجودها شىء واحد ولا يراد ممّا هو

عين الذات البحث شيء غير الذات واختلاف الالفاظ راجع الى اختلاف معانى آثار افعالها كما نسمي ايجاده تعالى للاكون اى مواد انواع الاشياء بخلق و شاء و ايجاده للاعيان اى الصور النوعية ببراً و اراد و ايجاده للهيئات الشخصية و حدودها بصوّر و قدّر و ايجاده لتركيب ما قدّر بقضى و امضى و اليجاد فى الاطوار الاربعة واحد سُمي فى كلّ طورٍ و رتبةٍ بغير ما سُمي به فى الاخرى و نحن نريد تبعاً لارادة موالينا و ساداتنا محمّد و اله صلى الله عليه و اله انّ تلك الصفات هى الذات و لانريد ان الذات خالية من تلك الصفات لأن نفى الصفات العينية نفى الذات و لانريد ان الذات متصفة بصفات ملحوظ فيها صفة و موصوف لأن الصفة غير الموصوف و لو نسب الى الذات شيء ذو جهتين جهة بها الاتحاد و جهة بها الافتراق و التغير كما يقول الملا و اتباعه لكانت الذات مركبة ذات جهة و جهة و حيث و حيث ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً لأنه اذا قال بان العلم و القدرة مثلاً متغيران فى المفهوم و المعنى كانا مغايرين للذات فى المعنى و المفهوم و اذا اتحدّا بالذات فى الوجود و اراد بالوجود نفس الذات كان المختلف المتغير فى جهة متّحداً بالبسيط البحث بذاته فيلزم التركيب فى جهة المغايرة مع ما قلنا من أنّ المفهوم المدرك مفهومه و معناه بدليل الحكم بالتغير مدرك مُحاط به و المحاط به لمثل الملا حادث و لا يتحد الحادث بالقديم .

و قوله و من هنا اى و من جهة كون صفاته تعالى متّحدة بذاته فى الوجود مع تغير معانيها و اختلافها تبين بطلان كلام القائلين بكون الوجود اعتبارياً انتزاعياً لأنه اّما صحّ عينية صفاته تعالى مع تغاير مفهوماتها لأجل كون الوجود ثابتاً متّحقّقاً فى الخارج و لو كان اغتبارياً غير متحقّق فى الخارج كما امكن فرض اتحادهما لأن مفاهيمها و معانيها متغيرة و لا جامع لها الا الوجود فاذا كان اعتبارياً كان عَدَمياً و العدمى لا يكون جامعاً لاشياء متفرّقة و جوديةً و اقول قد يتّان الوجود نفسه لا يجمع المتفرّقات لأنه ان كان يراد منه ما تتقوّم به الاشياء تقوّم اركنياً لم يلزم منه الاتحاد لأن الاشياء التى جمعها تعدّد و تتكثر

بالمشخصات كالخشب الجامع للبَابِ والسُرير مع تعدّدهما لتمييزهما
بالمشخصات فلو فرض كون الوجود جامعاً لها لم يلزم اتحادهما بالذات وكونها
عين الذات لثبوت تغايرها وان كان يُراد منه الكون في الاعيان اعنى المعنى
المصدرى فلا يكون منه الاتحاد بالطريق الأولى فلا يلزمهم بما ذكروا كون
صفاته تعالى موجوداتٍ متعدّدة متكرّرة حسب تكثر معانيها.

ثم قال ولاجل هذا الالتزام الى قوله مترادفة في حقّه يعنى لاجل انهم قالوا
بان الوجود اعتبارى انتزاعى ويلزمهم عدم عينية الصفات اذا قالوا بتغايرها
ذهبوا الى ان مفادها واحد حتى كادوا يقولون بترادف الفاظها لتحصل العينية و
الاتحاد ونحن قد بينّا لك ما فى كلامه واما كلامهم فترادف الالفاظ اذا اريد
بالصفات صفات الذات ممّا لا يرتاب فيه من عرفه واما اعتبارية الوجود فإن
اريد به ما نريده نحن من ان المراد منه المادّة فقولهم بالاعتبارى غلط وان اريد
به شىء غير المادّة والصورة سواء اريد به الكون فى الاعيان او ما به الكون فى
الاعيان على رأيهم فلو كنّا نثبت شيئاً من الاشياء اعتبارياً لكان قولهم بكون
الوجود امرأ اعتبارياً انتزاعياً مُتّجهاً و لكنّا لانقول بخلاف العقلى والنقلّى فاما
العقلى فإنّ الشىء المخلوق الذى خلقه الله لا بدّ وان يكون متحقّقاً ثابتاً وهذا
مما لا اشكال فيه فإن كان موجوداً فى الخارج كان متحقّقاً سواء كان صفةً أم
موصوفاً والصفة قد تكون قائمة بموصوفها قيام صدور كالكلام وقد تكون
قائمة به قيام عروض كالحرمة فى الثوب وقد تكون قائمة به قيام تحقّق
كالمشخصات المميزة للأفراد كالحدود والصور والهيئات فانها لو لم تكن
متحققة فى الخارج لم يتميّز بين انواع الجنس واشخاص النوع بعضها من بعض
الأتري انك اذا اعتبرت أنّ زيداً الطّباخ للسلطان هو الملك لم يكن ملكاً باعتبارك
ما لم تتحقّق الصفة فى الخارج وان كان موجوداً فى الذهن خاصّة لم يظهر
مقتضاه فى الخارج فلو كان الامكان امرأ اعتبارياً ولم تكن له هويّة فى الخارج و
انما توجد فى الذهن لكان زيداً الموصوف بالامكان قديماً لأنه لا واسطة بين
القديم والممكن فاذا لم يتّصف فى الخارج بالامكان كان قديماً ولو كانت

شيئة زيد غير متحققة في الخارج ولم يتصف زيد بها إلا ذهنا لم يكن زيد شيئا وكذا الكلية والجزئية وان كنتم لا تطلقون المتحقق إلا على الشيء القائم بنفسه واما الصفة المتقومة بموصوفها التي لا يمكن قيامها بذاتها فلا تطلقون عليها التحقق لم تكن حركة الحيوان عندكم متحققة في الخارج ولا العلم والقدرة و امثال ذلك اذ لا يتقوم منها شيء بنفسه فلا يكون متحققا بل هو اعتباري والله سبحانه يقول الذي خلق الموت والحياة وانتم تقولون الموت اعتباري لا تحقق له في الخارج لأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة والظلمة اعتبارية لأنها عدم النور عما من شأنه النور مع انكم ترونها بابصاركم فكيف تدرك ابصاركم ما هو غير ثابت ولا متحقق في الخارج فاذا سلكتهم هذا المسلك كنتم قد نفيتم الوجود عن نصف العالم لأن نصف الممكنات كلها بهذه الطريقة ليس فيها تخين إلا نفس الجمادات خاصة فاعتبروا يا اولي الأبصار واما النقلي فمنه قول الصادق عليه السلم كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم هـ، وفي كتاب العلل للصدوق (ره) في باب علة خلق الخلق باسناده الى الحسن بن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير هـ.

وقوله بل التحقيق كما مر مراراً ان الوجود هو الاصل في الموجدية وهو مما يتفاوت كمالاته ونقصاً وشدة وضعفاً الخ، يريد به ان الوجود لما كان اصلاً في موجدية الاشياء كلها كان اكمل واشرف واقوى وما كان كذلك كان جامعاً لكل كمال وصف حميدة وما كان كذلك كان اكثرها نعتاً ومعاني كمالية وما كان كذلك كان اكثرها افعالاً وآثاراً وما كان كذلك كان اشدها بساطة وتوحداً لأن المتكثر الجهات ان لم يكن شديد البساطة عاقته الكثرة

الذاتية عن الافاعيل الكثيرة والآثار العديدة و اذا اشتدت بساطته طوت الكثرة وحدته لعدم الموانع والعوائق ولذا قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فكثرة مفاهيم الصفات وتغاير معانيها لاتنافي الوحدة والبساطة لشدة بساطة الجهة الجامعة للمختلفة المتكثرة وهى الوجود الجامع لها والجواب ان البساطة التى طوت الكثرات انما هى لخلوص وحدتها وتجردها عن مطلق الاختلاف والتغاير الذى به كان غير مُتناهى الكمال والشرف والغنى المطلق اذ الغنى المطلق ينافيه مطلق التغاير والاختلاف اذ ادنى ما فيه من المنافى اعتبار عدم المنافاة والاحتياج اليه وهو كافٍ فى المنافاة وظهور كثرة الافاعيل والآثار الغير المتناهية فيما هو كلمح البصر او هو اقرب شاهد صدقٍ ومقتضى حقٍ بانتفاء تغاير مفاهيم الصفات ومعانيها اذ الوحدة الحقيقية والغنى المطلق لا يجامعهما تغاير المفاهيم والمعانى ولو بالفرض فى حال من الاحوال فى الاماكن الثلاثة فى الخارج وفى نفس الامر وفى الذهن والتعقل ولا فى ظلمات الرابع من التوهم والتجويز والشك ثم لا مناص عن القول بالتّرادف او ارجاع التّغاير الى متعلقات الافعال من الآثار المختلفة باختلاف رتبها وقوابلها حال التّعلق او انها صفات افعال ابتداءً وليس ثبوت هذه القدرة والقهر للذات الا لتحقيق البساطة والغنى المطلق وما يتحقق ذلك الا لعدم وقوع التّغاير المفروض وقوعه ولو ثبت التغاير تحقق لازمه وهو النقص والضعف والحاجة المنافية للبساطة والغنى المطلق وليس كثرة الآثار والمظاهر وتعددها لأجل وجود التّغاير واختلاف المفاهيم والمعانى المتحقّقين فى الصفات الذاتية كما يشير اليه كلام الملا وانما التعدد والتّغاير والاختلاف الواقعة فى الاشياء لتعدد الافعال وتغايرها وتضادّها وذلك لاختلاف القوابل والمشخصات والقوابل وحدودها ومشخصاتها خُلقت من المقبولات والمقبولات بل سبب تعدد الافعال هو تعدد القوابل والمشخصات وترجيح الفاعل لمفعولاته بترجّحها فى نفسها حين تكوينها لاقبله ولا بعده اذ لا وجود لها قبل تكوينها ولا ذكر وانما خُلقت القوابل من المقبولات والمقبولات لا

وُجُودَ لها ولا تحقق قبل قوا بلها فخلق تعالى شرط وجودها وظهورها منها كما خلق الانكسار من الكسر والانكسار شرط وجود الكسر وظهوره ونحن نقول الماهية شرط وجود الوجود وظهوره وهي خُلِقَتْ من الوجود من نفسه من حيث هو هو لا من حيث كونه اثرًا لفعل الفاعل والماهية هي القابلية والوجود هو المقبول والوجود بالمعنى الاول على ما اصطللحنا عليه هو المادة وهو حصّة من الجنس كالحصّة من الحيوان التي هي مادة النوع تختص بالانسان اذا حمل عليها الفصل الانساني اعنى الناطق وهو الصورة النوعية والوجود بالمعنى الثانى هو كون الشيء اثر فعل الله وصنع الله ونور الله والماهية هي الشيء من حيث هو هو .

وقوله حتى انه يصير تغاير المعانى المتكثرة التى تكون فى الوجود القوى الشديد موجباً لتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف الى اخر كلامه ، غلط فاحش لأن تغاير المعانى المتكثرة الذى هو تغاير الاسماء المتقابلة كالهادى والمضلل والمحى والمميت ليس منسوباً الى الذات الذى هو الوجود القوى الشديد وانما ذلك راجع الى فعله الذى هو الوجود الضعيف القابل للتضاد وليس فى الوحدة الحقية تغاير ولا تقابل وانما التغاير والتقابل حاصل للفعل المتعدّد المتكثر المتعاقب باعتبار تعلّقه وارتباطه بآثاره المتغايرة المتكثرة المتعاقبة وكله بجميع انواعه وافراده من الوجود الضعيف الحادث ولم يكن سبباً لتضاد الموجودات وتعاندها وتغايرها وكثرتها الا ارادة الفاعل المختار التى هي فعله لا غير ذلك وانما صحّ صدور الامور المتعددة الغير المتناهية وهو صدور الافعال المتعددة الغير المتناهية من انفسها وصدور المفعولات المتعددة الغير المتناهية من تلك الافعال بقدرة الفاعل عز وجل مع عدم التعدّد فى ذاته ولا فى جهته لا واقعاً ولا تعلّلاً ولا فى نفس الامر ولا فرضاً ولا تجويزاً لأن توحد ذاته وبساطته وغناه هو نفس ذاته البحت الغير المتناهية فى حال فلا يكون لتوحدّه وبساطته وغناه حدٌ بحال ففرض استغناء شيء عنه او مشاركة غيره له فى الاحتياج اليه مُتَافٍ للوحدة والبساطة والغنى المطلق

فللوحدة المطلقة و البساطة الحقّة و الغنى المطلق استوى من كل شيء في كلّ شيء
شيءٍ اذ ذلك هو الموجب للاحاطة بكل شيء في كلّ شيء ...

(الى هنا وجد في النسخة الاصلية و غيرها من النسخ)

الرسالة البحرانية
فى جواب السيد حسين بن السيد عبدالقاهر البحرانى
فى تبين كلام الملا محسن الكاشانى
فى معنى الفناء فى الله و البقاء بالله

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة البحرانية

- قال (ره): قال اهل المعرفة المراد بفناء العبد ليس فناء ذاته ١٠٢
- قال (ره): بل المراد فناء الجهة البشرية التى له فى جهة ربوبية الحق
- فإنّ كل عبد له جهة من الحضرة الالهية ولكل وجهة هو موليا ١٠٣
- قال (ره): وهذا الفناء (به خل) لا يحصل الا بالتوجه التام الى جانب
- الحق المطلق حتى تغلب الجهة الحقية (الحقيقة خل) على الجهة الخلقية ١٠٤
- قال (ره): وذلك التوجه لا يمكن الا بالاجتناب عما يضادها ويناقضها و
- هو التقوى مما عداها فالمحبة هى المركب والزاد هو (هى خل) التقوى . ١٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي قد ارسل الى بعض السادات (السادة خ ل) الصالحين الطالبين للحق والدين وهو السيد السند السيد حسين بن السيد عبدالقاهر بن السيد حسين البحراني في تبين كلام الملا (ملا محسن خ ل) الكاشاني في معنى الفناء في الله والبقاء بالله وما يسنح لذلك من المعاني فكتب لي بلغه الله اعلى الاماني عبارة الملا فجعلتها كالمتن المحلى وجعلت تلك الكلمات كالشرح لها بل اجلى .

قال اطال الله في الخيرات بقاءه واسعده بحسن لقاءه ورضاه قال (ره) قال اهل المعرفة المراد بفناء العبد ليس فناء ذاته .

اقول انما قالوا ليس فناء ذاته يعنى في الله لأن ذلك يستلزم الاتحاد والاتحاد يستلزم مساواة المتحدين او مجانستهما ولا يكون ذلك لامتناع ذلك عليه سبحانه ولقدسه (تقدسه خ ل) عن امكان المساواة والمجانسة والمتصوفة قالوا بذلك المعنى يتأولونه فخروا (فخروا به خ ل) من السماء فخطفتهم (فتخطفهم خ ل) الطير وهوت بهم الريح في مكان سحيق وان كان يوههم على بعض من ادعى العرفان بانه حق وذلك لعدم تحقق عرفانه ومن اشعارهم فيما تأولوه قول شاعرهم :

جعلت نفسك في نفسى كما جعل الخمرة في الماء الزلال

فاذا سرك شىء سرنى فاذا انت انا فى كل حال

ولا فائدة فى الكلام معهم ولسنا بصدد كلامهم وبالجمله فليس (ليس خ ل) المراد بفناء العبد فى الله فناء ذاته فى الله لما قلنا .

قال (ره) بل المراد فناء الجهة البشرية التى له فى جهة ربوبية الحق فإن كل عبد له جهة من الحضرة الالهية و لكل وجهة هو موليها .

اقول ان مرادهم بفناء العبد في الله فناء جهة البشرية التي هي وجوده (وجود خل) من الله سبحانه في ربوبية الحق سبحانه بان لا يكون له اعتبار من نفسه وليس له التفات الى حال من احواله بل كلها مستغرقة في الاقبال على الله والالتفات الى جنبه في حركات العبد وسكناته وجميع شؤونه كما قال تعالى قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت والمثل في ذلك والله المثل الاعلى مثل عبد عرف مالكة بحيث كانت جهة عبوديته ورقبته فانية في جهة مالكية مولاه بمعنى انه في جميع احواله ليس له اعتبار من نفسه لا يفعل الا ما امره سيده ولا يتحرك ولا يسكن الا بما يأمره مولاه فهو مراقب في كل احواله لخدمة مولاه ففي الحقيقة هذا العبد عرف مولاه حق معرفته بحيث فنت (فنت خل) جهة عبوديته ورقبته في مالكية مولاه ولو انه فعل شيئا بغير امر مولاه لكان حينئذ مستقلا في ذلك الفعل متعينا في نفسه بحيث يقال ان فعله هذا الشيء ليس فعلا لمولاه لأنه ليس بامر و لا يكون في هذه الحال فانيا بعبوديته و جهة رقبته في مالكية مولاه بل خالف مقتضى ذلك وفي الحال الاول في الحقيقة فعله هو فعل مولاه ولا يلام على شيء قط بخلاف الحال الثاني فإنه ملوم لاستقلاله بفعله فلا يكون في فعله فانيا في مالكية المولى قال الله تعالى تحقيقا كما (لما خل) في الحال الاولى و مارميت اذ رميت ولكن الله رمى فجعل سبحانه فعل نبيه صلى الله عليه وآله مستهلكا في فعله سبحانه لأنه فنى فيه بهذا المعنى .

وقوله فإن كل عبد له جهة من الحضرة الالهية يعنى به ان العبد في كل احواله وشؤون له من نفسه ولا من احد من الخلق حول ولا قوة لأن الممكن ابدا مفتقر الى الغير في تحقيق (تحقق خل) شئيته وهو في كل احواله متوجه بوجه استعداد له لقبول ذلك المدد الذي به قوامه من ذلك الغير الى جهة خاصة به من حضرة المفيض ومثاله الصورة في المرأة ليس لها قوام بنفسها ولا تحقق وانما تقوم بالمدد التي تستمد منه من المقابل وذلك المدد هو حقيقتها من الجهة الخاصة بها من المقابل فاذا قابلت المرأة الوجه من الشخص مثلا

انطبعت فيها صورة الوجه و تلك الصورة المنطبعة لا حقيقة لها الا صورة الوجه و بها قيومية المنطبعة و هى محتاجة الى دوام الاستمداد و الى جهة الوجه تولت المنطبعة و الا لم تكن (لم يكن خل) شيئا و تلك الجهة هى باب الوجه يعنى ظاهر الصورة و هى جنبه ايضا فالوجه ممد (يمد خل) المنطبعة من هذا الباب و المنطبعة واقفة على هذا الباب بسؤال (سؤال خل) استعدادها و قابليتها (قابليتها خل) لا ئذة بامكانها و فقرها لذلك الجنب و اليه الاشارة بقول سيد العابدين عليه السلم الهى وقف السائلون ببابك و لاذ الفقراء لجنبك (بجنبك خل) و لهذا استدل رحمه الله مؤولا بقوله تعالى و لكل وجهة هو موليها و لكن هنا سر طوى عن اكثر العارفين و ستر عن اكبر (اكتر خل) الواصلين و هو قوله تعالى هو موليها لأنه و لاها ما تولت بتوليته و هو سر خفى من اسرار القدر مقنع بسر مقنع بسر لا يفتح الا بمقلاد من مقاليد اللاهوت و بالجملة فجهة المنطبعة يعنى انيتها و شيئيتها فى جهة صورة الوجه كما مر .

قال رحمه الله و هذا الفناء (الفناء به خل) لا يحصل الا بالتوجه التام الى جانب الحق المطلق حتى تغلب الجهة الحقية (الحقيقة خل) على الجهة الخلقية . (اقول خل) لانك اذا نظرت الى الصورة المنطبعة مع قطع النظر عن صورة الوجه تحقق لها ماهية فى نفسها و شيئية قائمة بذاتها و لكنك جهلت الحقيقة و لم تعرف الامر على ما هو عليه فى نفس الامر لأن حقيقتها ليست شيئا الا بما ظهر فيها من صورة الوجه المقابل فاذا نظرت بهذا الاعتبار و محوت موهومها صحاك المعلوم من تلك الحقيقة انها هى صورة الوجه المقابل و هو معنى غلب الجهة الحقية (الحقيقة خل) على الجهة الخلقية فاذا عرفت ذلك و هو فناء جهة المنطبعة فى جهة الوجه عرفت المنطبعة بالوجه لا العكس و عرفت الوجه بالوجه قال عليه السلم يا من دل على ذاته بذاته و قال عليه السلم الله اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به و قال امير المؤمنين عليه السلم لو عرفت الله بمحمد صلى الله عليه و آله ما عبدته ، ثم انه رحمه الله ضرب مثلا لهذا الفناء كما ضربوه فقال كقطعة الفحم المجاورة للنار فانها بسبب المجاورة و

الاستعداد بقبول النارية تشتعل قليلا قليلا الى ان تصير نارا فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانضاج والاضاءة وغيرها وقبل الاشتعال كانت باردة كدرة وهذا المثل مثال الحال (لحال خل) العارف الفاني ومآل امره فإنه اذا قطع الاعتبارات حتى قطع الاعتبارات نفسها كما قال على عليه السلم كشف سبحات الجلال من غير اشارة يعنى ان الاشارة ايضا من سبحات الجلال فهى حجاب بل الكشف حجاب ولهذا روى عنهم عليهم السلم ما معناه ان المحبة حجاب بين المحب والمحبوب فاذا كشف (قطع خل) جميع الاعتبارات تحقق الفناء وحصل له حقيقة المثل يعنى مثال الفحمة اذا اشتعلت بالنار انها تكون بصفة النار وهو قول على عليه السلم وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابته جواهر اوائل عللها فإن (فاذا خل) اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداده، واذا (فاذا خل) تحقق ذلك تحققت (تحقق خل) محبة الله له فيكون كما قال تعالى فى الحديث القدسى فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده الذى يبطش بها الحديث، وقوله تعالى ايضا يا عبدى انا اقول للشئ كن فيكون (فيكون اجعلك مثلى تقول للشئ كن فيكون خل) الخ، وبهذا الكشف يظهر لك الحجة فى قول الحجة عليه السلم لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك ثم بين رحمه الله الطريق الموصل الى ذلك .

فقال وذلك التوجه لا يمكن الا بالاجتناب عما يضادها ويناقضها وهو التقوى مما عداها فالمحبة هى المركب والزاد هو (هى خل) التقوى .

يعنى ان كل مسافر يريد قطع مسافة يحتاج الى الزاد والراحلة لانهما شرط الاستطاعة وهذا السفر قبل حصول الشروط وقبل قطع المسافة والبلوغ الى الغاية ابعد من كل سفر لأن السفر قد ذكره الله تعالى فى قوله لم تكونوا بالغيه الا بشق النفس وهذا لم تبلغوه الا بكل النفس واذا حصلت الشروط كان هذا السفر اقرب من كل سفر قال عليه السلم وان الراحل اليك قريب المسافة فاخبر عليه السلم بقرب المسافة للراحل لا للمقيم فافهم فالمطية هى

المحبة يعنى الصادقة وهى ايثار المحبوب على كل ما سواه والطريق الموصل و
 الثمن المبلغ الى تحصيل هذه الراحلة الطيبة هى القيام بالاداب الشرعية والصبر
 على الاخلاق الروحانية قال الله تعالى ما زال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى
 احبه فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به الحديث ، واما الزاد فقد امر الله
 بذلك العباد فقال تعالى و تزودوا فإنّ خير الزاد التقوى وهى تقوى الله فى شرك
 وتقوى نفسك فى احوالك وتقوى الناس فى معاملاتهم وما يرتبط ويتعلق بهم
 وهو معنى قوله الاجتناب عما يضادها ويناقضها فى هذه المراتب الثلاث و
 الضمير فى يضادها ويناقضها يعود على الجهة الحقية والمناقض لها الجهة
 الخلقية نفسها وجميع ما لها من احكام الامكان فمن القاها بحذافيرها حيث
 بر بها قال تعالى فى حق موسى وما تلك يمينك اى بوجودك يا موسى قال هى
 عصاى اتوكأ عليها يعنى اتوكأ (اى اعتمد خل) عليها فى تحقيق الانية واهش بها
 على غنمى من رعاياه وانعامه من جميع امته ولى فيها مآرب اخرى ، استدل
 بفقرها على غناك و بجهلها على علمك و بعجزها على قدرتك و بحدوثها على
 ازليتك و بعدم حصرها على سرمديتك و بعدم حلولها على تفردك و غناك و
 بعدم معرفتها على قدسك و بمفارقتها على بينوتك عن خلقك بصفتك الى غير
 ذلك قال القها يا موسى واستغن (استغن خل) بى عما سواى ولا تعتمد على
 غيرى ولا تلتفت الى شىء فاكلك اليه فالقها بكل اعتبار فاذا هى حية تسعى و
 هى مثال للبقاء بالله قال خذها بعد ما حييت بالالقاء سنعيدها فى قوس ادبر
 فادبر سيرتها الاولى فافهم فهمك الله ،

واياك واسم العامرية اننى اخاف عليها من فم المتكلم

ولقد لوححت (نوهت خل) لاهل الاشارة على خوف من فرعون و ملئهم ان
 يفتنهم قال الشاعر :

اخاف عليك من غيرى ومنى ومنك ومن مكانك والزمان

ولو انى جعلتك فى عيونى الى يوم القيامة ما كفانى

ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين و

الحمد لله رب العالمين .

تمت بقلم منشئها حامدا مصليا مستغفرا فى شهر رمضان سنة ١٢١١
الحادية عشرة بعد المائتين والالف من الهجرة والحمد لله رب العالمين .

رسالة في جواب الميرزا جعفر النّوّاب

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد المرحوم

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي

اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى جواب الميرزا جعفر النواب

- المقدمة ١١٢
- السؤال - عن معنى الكشف و ان المكشوف له هل يرشح على النفس
منحاق حقيقة ذاتها و تعاينه منها او من كتاب آخر ١١٢
- السؤال - عن معنى الصلوة و انها من اى شىء و لم شرعت على
ما شرعت عليه و لم جعلت خير موضوع ١١٤
- السؤال - عن معنى سبق رحمة الله على غضبه ١١٦
- السؤال - عن معنى ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون
ذلك لمن يشاء ١١٧
- السؤال - عن معنى قولهم (ع) اللهم صل على محمد و آل محمد كما
صليت على ابراهيم و آل ابراهيم ١١٧
- السؤال - عن معنى اختصاص الله الانسان بارسال الرسل اليهم و انزال
الكتب عليهم الخ ١٢١
- السؤال - عن معنى ما ورد ان النبى المبعوث فى آخر الزمان صاحب
الناقة الحمراء فما تلك الناقة و ما حمرتها ١٢٢
- السؤال - عن بيان معنى التقوى التى يوصى بها فى كلام مولانا و مقتدانا
عليه السلام : اوصيكم بتقوى الله ، و لم حصر الله قبول الاعمال بها فى
قوله : انما يتقبل الله من المتقين ١٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد ورد
على من جناب عالي الجناب و سلالة الاطياب و الباب المستطاب و لب الالباب
المولى الافخر ذى العقل الانور الاسعد جعفر بن المرحوم الميرزا احمد
المشتهر بالنواب فتح الله عليه ابواب هداة و اراه مبدءه و منتهاه و اخذ بيده الى
رضاه و زوده بمدد التوفيق لسعادة آخرته و دنياه و زاده فى جزيل احسانه اليه و
اولاه و كفاه شرّ عداة و حفظه من كل قاصدٍ اليه باذية و رعاة بحرمة محمد وآله
الهداة آمين رب العالمين مسائلٌ دقيقة خفية عميقة طلب من محبّه الداعى له
جوابها فشرعت فى الجواب امتثالاً لامر ذلك الجناب على سبيل الاشارة و
الاختصار اعتماداً على صفاء ذاته الوقادة و فكرته النقادة و جعلتُ كلامه
الشريف متناً و الجواب شرحاً ليخصّ كل شىء من السؤال بما يحتاج اليه من
المقال على حسب مقتضى الحال فاقول و بالله الاستعانة .

قال ايده الله بمدده و رضاه ان يفيد معنى الكشف و ان المكشوف له هل
يرشح على النفس من حاق حقيقة ذاتها و تعايينه منها او من كتاب آخر .

اقول اعلم وفقك الله ان معنى الكشف هو كشف الحجب التى على النفس
الناطقة القدسيّة التى من عرفها فقد عرف ربّه و الحجب على اقسام : منها حجب
عقلية و هى المعانى المعقولة و معنى كونها حجباً ان المعانى فيها كثرة معنويّة و
تشخصات عقلية غير متميزة بالصُور و ان تمايزت فى المعنى و لونها البياض و
لها اوقات دهرية و امكنة نورية فبسبب وجود امكنتها و اوقاتها و تعددّها تكون
حاجة للنفس عن مشاهدتها البساطة الحقيقية و منها حجب رُوحية و هى مبادئ
صور تلك المعانى العقلية و تسمى فى الاصطلاح بالرقائق و هى متميزة فى
الجملة بنوع من التصوير لأن صورها غير تامة التخطيط و لونها اصفر و هى اشد

حجباً من المعانى ومنها حجب نفسانية وهى صور تلك المعانى العقلية بتمام تخطيطها فهى تامّة التمايز ولونها اخضر وهى اشد حجباً من الرقائق ومنها حجب طبيعية وهى مراكب تلك الصور النفسانية الذائبة وحواملها المائعة وهى اشد من الصور حجباً ولونها احمر ومنها حجب هيولانية وهى اوعية تلك الطبيعية و اشد حجباً منها ولونها كميّد وجميع هذه الحجب اوقاتها الدهر و امكنتها النور كالعقلية الا انها تترتب فى العلوّ والشرف والتجرد على حسب ترتيبها كما ذكرنا ومنها حجب مثالية وهى هذه المقادير التى تدركها الابصار وترى فى المرايا وغيرها وهى بين الدهر والزمان فاعلاها متعلق بالدهر و اسفلها منغمس فى الزمان ومعنى هذا انها فى الدهر بذاتها وفى الزمان بالتبعية لما تتعلّق به من الاجسام ومكانها بذاتها وراء محدد الجهات وبتبعيتها فى جوفه لتعلّقها بالاجسام وهى اشد ممّا سبق حجباً ولونها خضرة عميقة تميل الى السواد ومنها حجب جسمانية وهى الاجسام من العلوية والسفلية الجمادية والنامية والحيوانية ولونها السواد وهى اشد حجباً ممّا سبق ووقتها الزمان وحيّزها المكان وهو مقصد المتحرك ومنها حجب عرضيّة كالالوان والحركات والاضافات والنسب والشؤون والاعراض والمطالب والشهوات والالام وما اشبه ذلك مما هو راجع الى النفس والنساء والبنين والاموال وغير ذلك وهى اغلظ الحجب واكثفها واشدها حجباً ولونها السواد الحالك الذى لا يهتدى فيه السائر الا بمصباح مضىء وسراج منير فهذه ثمانية حجب كلّما كان اسفل كان اغلظ ومنها حجاب النفس وهو محيط بجميع تلك فهو اولها وآخرها ووسطها وكلّها واصعبها خرقاً وفيه جميع الوان الموجودات وله جميع امكنتها و اوقاتها فافهم فهذه الحجب الثمانية كلّما خرقت منها حجباً انكشف لك ما وراءه حتّى تصل الى حجاب النفس فاذا خرقتة عرفت ربك وتجلّى لك فى فؤادك بنور عظمته واعلم ان مطلوبك عندك كما قال الشاعر:

كم ذا تموّه بالشعبيّن والعلم والامر اوضح من نار على علم
اراك تسأل عن نجدٍ وانت بها وعن تهامة هذا فعل متهم

والدليل على ذلك وهو ان الكشف لك انما هو عن حقيقة ما اودع الله فيك قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله وقال تعالى ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً و علماً وكذلك نجزي المحسنين والمحسن من اجتمع قلبه فيما يراد منه وفي الحديث القدسي ما معناه قال الله تعالى من اخلص لله العبودية اربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فإن كان مؤمناً كان هدىً له وان كان كافراً كان حجة عليه ومن الدليل ان مطلوبك كما من فيك ما روى عن امير المؤمنين (ع) قال ليس العلم في السماء فينزل اليكم ولا في الارض فيصعد اليكم ولكن العلم مجبول في قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم و مثل معناه ما روى عن عيسى بن مريم (ع) فالكشف ليس من شيء غيرك ولا يرشح عليك الا منك ولهذا ترى المعلم اذا اورد عليك معنى لا تدرك الا ما في وسعك لأن الاستاذ منبه و مذكّر لك ما نسيته من فطرتك التي خلقت عليها وفي هذا كفاية .

قال ايده الله تعالى : وان يفيد ايضاً ان الصلوة المقررة في الشريعة مأخوذة من اى شيء و لم شرعت على ما شرعت عليه و لم جعلت خير موضوع .
اقول ان الصلوة مأخوذة من اربعة معان : الاول هي مأخوذة من الرحمة فامر الله عبده بها رحمة له و فعل العبد لها ترحم من الله تعالى و طلب منه سبحانه لما اعد لمن امثل امره من الرحمة في الدنيا بدفع البلايا و ادراار الرزق و الانساء في العمر و المحبة في قلوب اولياء الله و قضاء حوائجه للدنيا و الآخرة و في الآخرة بغفران ذنوبه و ادخاله الجنة التي هي دار رضاء و مجاورة اوليائه (ع) الثاني من الاستغفار لانها سبب لمغفرة ذنوبه لانها عمود الدين اذا قبلت قبل ما سواها و ان ردت ردت ما سواها و لأن الملائكة تستغفر للمصلّي لانها هي سبيل الله و فرع سبيل الله قال الله تعالى اخباراً عن ملائكته الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة و علماً فاغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم الايات ، و شرح ذلك لاتسعه هذه الكلمات القليلة و الاشارة تكفي اهلها ان شاء

الله تعالى الثالث من الدعاء وهو باطن الّا انا نشير اليه وهو ان الله سبحانه دعا عباده الى القرب من رحمته بهذه العبادة الخاصة بنياتهم وتكبيراتهم وقراءتهم وركوعهم وسجودهم والسننهم وهيئاتهم وحركاتهم وسكونهم دعاء لا يكون دعاءً اشمل منه ولا اقرب استجابة لانهم دعوه بالسننهم وعيونهم وايديهم وارجلهم وقيامهم وقعودهم وسجودهم وجهرهم واخفاتهم وجميع جوارحهم وظاهرهم وباطنهم وشاهدهم وغائبهم الرابع انها مأخوذة من الصلة لانها صلة الله لعبده بمدده ومن الوصلة لانها سبيل الله الى عبده فيما يمدده وسبيل العبد الى الله في دعائه وقابليته لمدده وفي اعماله ومن الوصل اى اتصال رحمة الرب سبحانه بعبده واتصال عبده بقربه فهي معراج المؤمن الى قريب المسافة لمن قصده كما يحب سبحانه وتعالى فهذه اربعة اوجه اخذت الصلوة منها على سبيل الاجتماع بمعنى ان كلاً منها ملحوظ لانها على سبيل الترديد بمعنى انها اخذت من احدها . وهنا وجه آخر وهي ان الصلوة اخذت من الولاية وانما لم ادخله فيها لأن شرها يخرجننا عما نحن فيه وفي ذلك مفسدة اذ مثل ذلك لا يستودع القرطاس اذ لا رتاب المبتطلون بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم صلى الله عليهم وعلى شيعتهم ومحبيهم قال (ع) ابي الله ان يعبد الّا سرّاً .

وقوله ايده الله تعالى : ولم شرّعت على ما شرّعت عليه ، فاعلم ان الوجود الفائض عن الله تعالى كان على احوال مختلفة وهيئات متعدّدة وكله خير والله سبحانه يحب الخير ويجازى على كل خير ما يليق به ويناسب له ولما كان الانسان جامعاً لصفات ما في العالم من ملك و جنّ و طير و وحش و هوّ (حوت ظ) و نبات و معدن و جماد و غير ذلك واعراضها و كان سبحانه يحب كل صفة حسنة من جميع خلقه من حيوان و نبات و جماد لأنه جميل يحب الجميل و فعله الجميل و قد اعدّ لكل ذى حسن ثواباً و كان الانسان اقرب خلقه اليه و احبّهم عليه و لاجله خلق ما خلق فاحب ان يوصله الى جميع افراد محبته و ثوابه دقيقها و جليلها و اجرى عاداته في الجزاء على حسب الاعمال كلّفّه بهذه

الصلوة التي جمعت جميع الاشارات الى جميع ما في الخلق كلهم ففي الخلق مثلاً ملائكة قيام كقيام الصلوة وفيهم راكعون كركوعها وفيهم ساجدون كسجودها وفيهم قاعدون كقعودها وفيهم متشهدون كتشهدها وفيهم مكبرون كتكبيرها وفيهم قارئون كقراءتها وفيهم منتقلون كانتقال المصلّي من حالة الى اخرى وبالجملة فلم يكن احد من الملائكة له تسبيح او حال الا وفي الصلوة له مثال وكذلك غير الملائكة فالمخلوقات منهم متحرّك كحركة الهويّ والقيام وساكن كالطمأنينة ومُنشأ كالسجدة الاولى ومقضي كالرفع منها وميت كالسجدة الثانية ومبعوث كالرفع منها وقائم كالراجع بعد الموت في الرجعة وهكذا ومحاسب كالمتشهد ولمفروع من امره كالمسلم وهكذا والغيب كالنية والشهادة كصورتها وبالجملة فهي مشتملة على كل هيئة في العالم فمن اتى بها على ما حدّد له بلغ بها كل مرتبة من الخير فاراد الله سبحانه وله الحمد ايصال الانسان الى كل خير قال تعالى ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً وكان من اعظم ما كرمهم به وفضلهم ان كلّفهم بهذه الصلوة التي هي اقرب الاعمال اليه واحبّها لديه ، وقوله سلمه الله تعالى ولم جُعِلت خير موضوع يعرف مما ذكر .

قال سلمه الله تعالى : وان يفيد معنى سبق رحمة الله على غضبه .

اقول ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً لا ضدّ له بل كلّما خلق من شيء خلق له ضدّاً ليدلّ بذلك على آلا ضدّ له قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ، هذا من جهة فعل الخالق سبحانه واما من جهة المخلوق فإنّ الممكن يستحيل ايجاده لا ضدّ له وتعجز حقيقته عن ذلك وبيانه انه سبحانه اذا خلق شيئاً انخلّق فكان ذلك الشيء مركّباً من الفعل والانفعال وتعجز حقيقته بدون ذلك فافهم فلما خلق الرحمة محبة لها أولاً وبالذات خلق الغضب لأنه من تمام قابلية الرحمة للايجاد فخلق الغضب ثانياً وبالعرض لأن الرحمة من فيض جوده فهو يريد لها لذاتها والغضب من خلف الرحمة فلا يريد له لذاته وانما يريد له تمام الرحمة فكان وجود الرحمة قبل وجود الغضب واقرب الى فعله ومحبه

وكان يصف نفسه بالرحمة وينسبها اليه فيقول انه هو الغفور الرحيم ولا ينسب الغضب ولا ما يصدر عنه اليه فلا يقول انه هو الغضبان والمعاقب وانما يقول أنّ ربك لشديد العقاب وانه لغفور رحيم فينسب الغضب وما يصدر عنه الى الفعل والرحمة الى ذاته فهذا معنى سبقت رحمته غضبه ومعنى آخر وهو انه ما ذكر الرحمة والغضب او العقاب في كتابه في موضع الا ويرجح جانب الرحمة على العقاب بوجهين او ازيد ولا أنه يريد ان يعاقب فقال فتول عنهم فما انت بملوم ثم رحم فقال وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين فسبقت رحمته غضبه في الوقوع في مقام وقوع الغضب وبالجملة فهذا شيء لا يخفى والحمد لله .

قال سلمه الله تعالى : وان يفيد ايضاً ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء .

اقول انما غفر الله للكافر لأنه اذا انكر الله قد لا يعرفه فيكون جاهلاً في انكاره والعدل يقتضى الايؤاخذ من لا يعلم وقد قال الله تعالى وما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وغير ذلك واما المشرك فإنه عرف الله واشرك معه غيره بعد المعرفة فلم يقبل منه ومراتب الشرك تتحقق في اربعة مواضع : الاول ان يجعل مع الله الها شريكاً في وجوب وجوده الثاني ان يجعل له شريكاً في صفاته الذاتية الثالث ان يجعل له شريكاً في فعله الرابع ان يجعل له شريكاً في عبادته قال تعالى في الاول وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وفي الثاني ليس كمثله شيء وفي الثالث ارونى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات وفي الرابع ولا يشرك بعبادة ربه احداً .

قال سلمه الله تعالى : وان يفيد معنى ما ورد عنهم عليهم السلام كثيراً من قولهم اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم .

اقول ان العلماء اجابوا عن هذا السؤال باعتبار الظاهر باجوبة كثيرة واحسنها عند المحب الداعي ان المعنى اللهم صل على محمد وآل محمد الذين هم احب اليك من جميع خلقك واقربهم الذين اصطنعتهم لنفسك واختصصتهم لك كما ائتلك قد صليت على من هو دونهم ولولا هم لما خلقتهم ولا قرّبتهم فكما

انك قد صلّيت عليه و هو انزل رتبةً و شرفاً عندك فصلّ على المقرّبين الاحبّين عندك فإنّ الصلوة عليهم اولى من الصلوة على غيرهم الذين هم دونهم و هذا معنى ظاهر لا يحتاج الى البيان و يحتمل ان يراد بال ابراهيم محمد و آله (ص) فيكون المعنى كما أنّك صلّيت عليهم مع ابيهم ابراهيم قبل ان توجد لهم فى الدنيا فصلّ عليهم بعد ايجادك اياهم بطريق اولى او بمعنى مرّة بعد اخرى و الكل محتمل هذا بيان ذلك باعتبار الظاهر . و اما باعتبار الباطن فالمراد من قولك اللهم صل على محمد و آل محمد سؤال الله ان يصلّ محمداً و آل محمد برحمته اما من الصلّة او من الوصلة او من الوصل و حيث كانت رحمة الله لا نهاية لها كان صلى الله عليه و آله باستعداده و بفضل الله الابتدائي و بدعاء جميع الخلق له (ص) بذلك لا يزال سابحاً فى بحار رحمة الله و لا غاية لذلك السير و لا نهاية فى الدنيا و الآخرة و من اسباب ذلك التأهل الخارجيّة دعاء الداعين له بالصلوة عليه و انما كان دعاؤه ناسباً من الاسباب لاستحقاقه لأن دعاءنا له هو سبب اتّصالنا بالرحمة كما هو حكم المتضايقيّن فلو لم ينفعه دعاؤنا له لم ينفعنا دعاؤنا له و ليس ذلك النفع الذى بسببنا راجعاً الى ذاته و انما هو راجع الى ظاهره و مظهره فافهم و ذلك كانتفاع الشجرة بورقها و انتفاع الورق من الشجرة فاذا تقرّر هذا فنقول ان الظاهر فى الوجود الزماني قبل الباطن كما ان الباطن فى الوجود الدهرى قبل الظاهر مثلاً خلق الارواح قبل الاجسام باربعة آلاف عام هذا فى الوجود الدهرى و اما فى الوجود الزماني فإنّ جسم زيد خلقه الله قبل خلق روحه فإنّته كان نطفةً و كانت النطفة علقه و لم توجد الروح و انما هى فى النطفة بالقوة فى غيبها كالنخلة فى غيب النواة بالقوة و كذا العلقه و المضغة و العظام و الاكتساء لحماً إلّا انها فى كل رتبة متأخرة تقرب درجة من القوة الى الفعل لكنه سيّال تدريجى حتى يتم الاكتساء لحماً و تتم الالات فتبدو الروح فيه كما تبدو الثمرة من الشجرة فكانت الارواح قبل ذلك مشعرة بالشعور الجبروتى و الملكوتى كذلك حركتها و كلامها و جميع افعالها كلها جبروتية ملكوتية و اما افعالها بعد ظهورها فى الجسم فهى زمانية لم توجد إلّا بعد وجود الجسم فقد

ظهر بهذه الاشارة ان الباطن متأخر وجوده في الزمان الخارجي كما ان وجود الظاهر متقدّم في الوجود الزماني .

فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الله سبحانه جعل محمداً وآله صلى الله عليه و آله اوعية رحمة في عالم الاسرار قبل خلق الخلق فلا يصل شيء من رحمته الى احد من خلقه باستحقاق واستيهال او بتفضّل ابتدائي او بدعاء احد من الخلق الا من فاضل ما وصل اليهم بواسطتهم وتقديرهم عن الله تعالى وذلك في جميع مراتب الوجود من الدرة الى الذرة و كان ذلك و كان من ذلك ما وصل الى ابراهيم و آل ابراهيم هذا حكم الباطن و باطن الباطن و اما في الظاهر فلما كان ابراهيم (ع) و آله موجودين قبل وجود محمد و آل محمد في الوجود الزماني و قد صلى الله عليهم بتفضّل منه و استحقاق منهم و بدعاء الداعين لهم من الملائكة و الانس و الجن و غيرهم بان وصلهم من فاضل رحمته و كان ذلك بواسطة محمد و اهل بيته عليه و عليهم السلام حتى ظهرت فيهم آثار رحمته في احوال دنياهم و آخرتهم فقال سبحانه في حقهم رحمت الله و بركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد و دلّت على ذلك الكتب السماوية فلما ظهر محمد و اهل بيته صلى الله عليه و عليهم اجمعين علّمهم ان يعلموا عبادته ما فيه نجاحهم و نجاتهم من الصلوة الكاملة على محمد و آله صلى الله عليه و آله بان يقولوا اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على ابراهيم و آل ابراهيم و معناه على نحو ما تقدّم يعنى اللهم صل على محمد و آل محمد الذين جعلتهم اوعية صلاتك و رحمتك و بركاتك و سبيل نعمك الى جميع خلقك الذين صليت بفاضل ما جعلت عندهم و وصلتهم به من رحمتك و بواسطتهم على ابراهيم و آل ابراهيم الذين نوهت بهم و باسمائهم في العالمين فكما صليت على ابراهيم و آل ابراهيم حتى جعلتهم بذلك شيعة مخلصين لمحمد و اهل بيته الطاهرين و جعلتهم باخلاصهم في التشيع ائمة للعالمين و آتيتهم الدين و هديت بهم الصراط المستقيم فصلّ على محمد و آل محمد الذين جعلتهم معادن رحمتك و خزّان بركاتك و سبيلك الى عبادك الذين انعمت بهم على ابراهيم و آل ابراهيم و

عظمت شأنهم في عبادك و شرفتهم في بلادك بسببهم و بفاضل رحمتك لهم و صلتك اياهم و باخلاصهم في اتباعهم و التمسك بحبلهم .

و الحاصل المعنى في الترتيب و العلة على نحو ما ذكر في الظاهر الا ان المراد هنا بالصلوة هي الرحمة التي وصلهم الله بها و اعلم ان الله سبحانه لمّا خلق محمداً و آل محمد جعلهم خزائن رحمته و نعمه بحيث لا يصل منه شيء من ايجاد او ارفاد (خ) او سبب او غير ذلك من جميع ما وجدته او يوجد الى احد من جميع خلقه من الانس و الجن و الملائكة و جميع الحيوانات و النباتات و الجمادات و الاحوال و الصفات و الرقائق و الذرات و الاطوار و الخطرات و النسب و الاضافات و غير ذلك الا بواسطة محمد و اهل بيته عليه و عليهم السلام و كذلك لا يصل الى الله شيء من جميع الموجودات الا بواسطة فهم الوسائط بين الله و بين خلقه في كل حال و اعلى المخلوقات بعدهم اولوا العزم نوح و ابراهيم و موسى و عيسى على محمد و آله و عليهم السلام خلقهم الله من شعاع انوارهم و فاضل طينتهم و نسبة ذلك الشعاع الذي خلقت منه انوار اولى العزم و حقائقهم الى انوار محمد و اهل بيته (ص) كنسبة واحد الى سبعين هذا في الرتبة و اصل العنصر و اما في الاحاطة فنور الواحد من اولى العزم نسبته الى واحد من السبعين الذين هم انوار محمد و آله صلى الله عليه و عليهم كنسبة واحد الى مائة الف و هذا تمثيل و الا فالحقيقة نور الواحد من اولى العزم نسبته الى انوار محمد و آله (ص) كنسبة سم الابرة الى عالم السموات و الارض فعلى هذا يكون المعنى فكما صليت على من هم بمنزلة سم الابرة من نور عظمتك التي ملأت السموات و الارض و ار كان كل شيء و توهمت بهم في العالمين و شرفتهم و رفعت شأنهم بين عبادك اجمعين فصل على من هم مجموع انوار عظمتك و حملة جلال سلطنتك و اوعية علمك و قدرتك و نوة بهم في الاولين و الآخرين و على هذه الاشارة فقس كل شيء . و لما كان الوجود الزماني سابقاً على الوجود الجبروتي و الملكوتي في الظهور في الزمان و كان وجود ابراهيم و آله عليهم السلام سابقاً على وجود محمد و آله عليه و عليهم السلام و قد اثنى الله

سبحانه على ابراهيم وآله في الوجود الزماني قبل ان يوجد محمد وآله صلى الله عليه وعليهم حسن ان يرتب الوجود اللاحق على الوجود السابق لافى قوّة الصلوة وضعفها ولا فى شرفها وسبقها ولا غير ذلك بل لما قلنا فافهم الجواب وتدبر الخطاب راشداً .

قال ايّده الله تعالى : وان يُفيد ايضاً ان الله تبارك وتعالى لم خصّ الانسان بارسال الرسل اليهم وانزال الكتب عليهم ولم يتركوا وانفسهم حتى يتحركوا بحسب طبائعهم كما هو سنته فى سائر المخلوقات .

اقول انما ارسل الرسل الى الانسان لأن الانسان كان جامعاً لطباع الملائكة وطباع الشياطين وطباع سائر الحيوانات وطباع سائر الخلق حتى الجمادات والمعادن والنباتات وكان الانسان اكرم خليقته عليه كما سمعت سابقاً وانما خلقه جامعاً لطباع جميع خلقه ليكون جامعاً لكل شيء فاذا اطاعه مع ما فيه من كثرة الطبائع المختلفة بلغه اشرف الدرجات وان عصاه وآثر هواه على طاعة مولاه ابعده من رحمته واقصاه ولما كان انما خلقه كذلك لاسعاده لا لإبعاده جعل له عقلاً يهديه الى ما يحب الله ولاجل لطفه به ومحبتة عليه ارسل اليه الرسل والمنذرين والهداة ليبتنوا له ما خفى عليه ويوضحوا له ما اشبه عليه وليقوّوه على ما عجز عنه عقله او اشتبه عليه اقامة للحجة وايضاحاً للمحنة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولو تركه ونفسه لغلبت نفسه عقله فلم يتحرك الى الله لكثرة ما فيه من الطبائع المختلفة مع ان عقله انما اتاه بعد بلوغه وقد تمكنت فيه الشهوات والطبائع المختلفة فلاجل ذلك اسبغ نعمه ظاهرة وهم الرسل وباطنة وهم العقول فاذا تقرر هذا قلنا انه سبحانه لم يخص الانسان بذلك بل جميع خلقه ارسل اليهم النذر والرسل قال الله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون واذا ثبت ان كل شيء امم امثالنا قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فما من امة الا واتتهم الرسل تترى وهى سنته فى سائر المخلوقات الى الله تعالى الا بمعونة من الله بواسطة هادٍ اليه وداعٍ من قبله يدعو

اليه .

قال ايده الله تعالى : وقد ورد في كثير من الاخبار ان الله تعالى اوحى الى انبيائه عليهم السلام ان النبي المبعوث في آخر الزمان صاحب الناقة الحمراء فما تلك الناقة وما حمرتها .

اقول اعلم ان الناقة الحمراء هي احسن النوق في نفسها وفي لونها ولهذا يقال خير لى من حمر النعم يريدون به النوق الحمر و كان صلى الله عليه وآله يحب ركوبها ليطابق الظاهر الباطن فإنه كما كانت الناقة الحمراء تحمله وأنها تأدبت بأدابه حتى انها ليلة عقبة هرشا لما دحرج المنافقون الدُّباب بين قوائمها نفرت و كادت ترمى رسول الله (ص) فقال لها اسكنى يا مباركة فليس عليك بأس كذلك كانت طبيعته الكلية التي اشير اليها بالحجاب الاحمر لأن نور الطبيعة احمر احمّرت منه الحمرة وهو احد انوار العرش وانما كان احمر لاجتماع نور العقل الابيض و نور الروح الاصفر فيها وامتزجا بالانحلال و الاصفر و الابيض اذا امتزجا بالانحلال كان عنهما الاحمر الاحمر الا ترى انك اذا اخذت الكبريت الاصفر و الزئبق الابيض ثلثاً و ثلثين من الكبريت و وضعتهما على النار المعتدلة كان منهما الزنجفر و كانت طبيعته التي هي الناقة المعنوية تحمله و كان اذا فعل المنافقون به بعض افعالهم القبيحة نفرت طبيعته حتى يكاد يقتلهم ثم يتركهم ولهذا قال (ص) لما كتبوا الصحيفة ودفنوها في الكعبة قال (ص) و لقد اصبح نفر من اصحابي ما هم بدون مشركى قريش حيث كتبوا صحيفتهم و دفنوها في الكعبة و لولا كراهة ان تقول الناس دعا قوماً الى دينه فاجابوه فلما ظفر بعُدُوهُ قتلهم لقد متهم و ضربت اعناقهم و لكن دعهم فإن الله لهم بالمرصاد و امثال ذلك فكان الظاهر طبق الباطن فافهم وفقك الله لخير الدنيا والآخرة .

قال حفظه الله تعالى : و ان يفيد و يبين المراد من التقوى التي يؤصّي بها في كلام مولانا و مقتدانا صلوات الله عليه من قوله اوصيكم بتقوى الله و لم حَصَرَ الله قبول الاعمال بها في قوله انما يتقبل الله من المتقين اللهم اجعلنا من

المتقين واجعلها زادنا ليوم الدين انتهى كلامه اعلی الله مقامه .

واقول ان التقوى التى يوصون بها عليهم السلام لها ثلاث مراتب : احديها تقوى الله فيما يتعلّق بذاته وصفاته وافعاله الّا تُشْرِكْ به احداً فى ذلك ولا تصفه بغير ما وصف به نفسه ولا تظنّ به الّا الظن الحسن فإنّه عند ظن عبده به ان خيراً فخير وان شراً فشرّ ولا تكره شيئاً من قضائه وآن تعتقد أنّ الصالح فيما يقدره و يجريه وان لم تحبّه النفس لانتها امارة بالسوء وامثال ذلك وتعلم أنّه مّطلع على السرائر و وساوس الصدور فتجتب كلّ ما يكره فهذه تقوى الله بالنسبة الى ما يكون له منك . و الثانية تقوى النفس بان توقفها على حدود الله ولا تُرَخِّصَهَا فى معاصى الله ولا تحرمها حظّها وسعادتها من طاعة الله وتوقفها بالمجاهدة على الفريضة العادلة التى لا افراط ولا تفريط مثلاً تكون شجاعاً لا جباناً ولا متهوراً وتكون كريماً لا بخيلاً ولا مبدراً مُسْرِفاً وتكون ذكياً لا بليداً ولا مجربزاً وهكذا فى جميع احوالك تسلكُ الحالة الوسطى المعتدلة فى جميع الشؤن فهذه تقوى النفس فانك اذا فعلت ذلك بها فقد اتقيت الله فيها . و الثالثة تقوى العباد فى كل ما تكون معهم من اموالهم واعراضهم ودمائهم ونسائهم ومساكنهم ومجالسهم وغير ذلك ليتحقّق اسلامك عند الله فإنّ المسلم من سلم الناس من يده ولسانه والى هذه المراتب اشار سبحانه فى كتابه فى تعليم عباده المؤمنين طريق الزهد والتقوى قال تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات وهو تقوى الله تعالى ثم اتقوا و آمنوا وهو تقوى النفس ثم اتقوا واحسنوا وهو تقوى الناس فالمراد بالتقوى التى يوصيكم عليه السلام بها هى هذه التقوى فى هذه المراتب الثلاث و للتقوى معنى باطن وهو انكم تتقون ولاية الغير و اياكم والميل اليها فإنّه عليه السلام يوصيكم بذلك .

وامّا حصر قبول الاعمال فيها فله معنيان احدهما انّ التقوى التى لا يقبل العمل الّا بها هى هذه التقوى الباطنية وهى تقوى ولاية الغير فإنّ من لم يتّقها لم تقبل اعماله وان اتى باعمال الخلاق نعم قد يُناقش ويحاسب على المعاصى

ولكن اعماله تقبل ولا يحبط منها شيء والمعنى الثانى ان القبول للاعمال التى اوجب الله على نفسه للفضل والرحمة فأنما هو مع التقوى فى المراتب الثلاث المتقدمة وأما من نقص منها فالله سبحانه اكرم من ان يردّ عملاً صالحاً أتى به محبّ على (ع) لمعاصٍ وقعت منه ولكن لا يحتم على الله سبحانه الا له الخلق و الامر ، بيده الخير وهو على كل شيء قدير ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

وفرغ من هذه العجالة مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم فى البلد المحروسة يزد حرسها الله من حوادث الزمان ليلة الاثنين السابعة من شهر شوال سنة ١٢٢٢ اثنتين وعشرين ومأتين والف من الهجرة النبوية على مهاجرها السلام حامداً مستغفراً مصلياً .

الرسالة الحسنية
في جواب السيد حسن الخراساني
في بيان العلم الذاتي والحادث لله تعالى

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الحسنية

- قال : قد سمعنا من مشائخنا وقرأنا في أكثر كتب المحققين أنّ علم الله سبحانه بالكائنات كان قبل وجودها فلا حادث إلا وقد سبق علمه الازليّ به ولا ينكر هذا المعنى احد من اهل الاسلام ١٢٨
- قال : ولكن على قولكم كلّ في زمانه ومكانه وهيئته فالمعلوم الذي يتعلّق به العلم الحادث أيّ شيء أهو غير الذي سبق علمه الازليّ به او عينه ١٢٨
- قال : وايضا فنقول هل معنى الحادث انه تعالى يعلم الاشياء بعد وجودها بمعنى انه تعالى يوجد لنفسه علماً بها ثم يوجد لها ١٣٠
- قال : أو أنّه عينُ المعلوم وعلى انه عينُ المعلوم هل سبق علمه الازليّ به أو لا فإن قيل لا فما معنى قولهم علمه بالاشياء قبل وجودها و ايجادها كعلمه بعد وجودها وقول رسول الله صلى الله عليه واله سبق العلم وجفّ القلم ومضى القضاء ١٣٢
- قال : وهل المراد بعلمه بالاشياء علمه الحادث او الذاتى الذى لا يتكلم فيه ويلزم ان يثبت له صفة حادثة حين لم يكن معه شيء فيكون محلاً للحوادث لو قلنا بحدوثه فلا بد ان يكون هذا علمه الازليّ الذاتى الذى ذكرتم مكرّرا ان السبيل اليه مسدود لا تتكلّم فيه لأنه مرادفٌ لله سبحانه ومعنى العلم الحادث الذى ذكرت او غيره يتّينا سلمكم الله بياناً شافياً، الخ ١٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد عَرَضَ عَلَيَّ جناب المولى المؤمن جناب سيدنا السيّد حسن ...^١ الخراساني بَلَّغَه الله خيرات الاماني مسئلةً يريد بيانَ بعض ما يرد على بعض شقوقها فامتثلتُ بعض ما اراد مع ما انا عليه من الاشتغال بالامراض و اغتشاش الاحوال فجعلتُ عبارة سؤالي مَتْنًا و عبارة جوابي كالشرح ليحصل الجواب على وجه لا يكون عليه حجاب و على الله الصواب و اليه المرجع و المآب .

قال سلمه الله : قد سمعنا من مشائخنا و قرأنا في اكثر كتب المحققين انّ علم الله سبحانه بالكائنات كان قبل وجودها فلا حادث الا و قد سبق علمه الازليّ به و لا ينكر هذا المعنى احد من اهل الاسلام .

اقول هذا المعنى لا ينكره احد من اهل الملّك من زمان ادم عليه السّلم الى انقضاء زمان التكليف الا من ابتدع في الاسلام و مثل هذا لا يُعَدُّ من المسلمين نعم يكون المراد بهذا العلم العلم الازلي الذي هو ذات الله و اما العلوم الحادثة كالقلم و اللوح و العرش و الكرسي و انفس الملائكة و الخلق فإنّ الكلام فيها مختلف و تأتي الاشارة الى ذلك .

قال سلمه الله : و لكن على قولكم كلّ في زمانه و مكانه و هيئته فالمعلوم الذي يتعلّق به العلم الحادث ايّ شيء اَهُوَ غير الذي سبق علمه الازليّ به او عينه .

اقول اعلم ان المعلوم الذي يتعلّق به العلم الحادث هو المعلوم الحادث و فيه ثلاثة اقوالٍ لِعلماء الاسلام احدها أنّه هو العلم يعني ان العلم و المعلوم شيء

^١ (ياض في الاصل)

واحد لأن العلم هو حضور المعلوم عند العالم في إمكان وجوده مثل الصورة الذهنية هي علمك بالشئ وانت تعلمها فهي العلم والمعلوم لانك ان كنت تعلمها بنفسها ثبت المطلوب وهو ان العلم عين المعلوم وان قلت انك تعلمها بصورة غيرها فتلك ايضاً ان علمتها بنفسها ثبت المطلوب وان علمتها بغيرها لزم التسلسل فلا مناص عن ان يكون العلم عين المعلوم والقول الثاني ان العلم غير المعلوم والقول الثالث ان بعض العلم عين المعلوم كالصورة التي مثلنا بها وبعضه غيره والحاصل ان العلم الحادث يتعلق بالمعلوم الحادث ولا يتعلق بالمعلوم القديم والعلم الحادث هو كاللوح المحفوظ قال تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فقوله تعالى علمها عند ربي في كتاب مثل قولك الحساب الذي بيننا علمه عندي في الدفتر وهذا ظاهر والحاصل ان العلم الحادث لا يتعلق إلا بالمعلوم الحادث ولا يتعلق بالمعلوم القديم لأن العلم محيط بالمعلوم فاذا كان حادثاً لا يحيط بالقديم واما العلم القديم الذي هو ذات الله يحيط بكل شئ الحادث والقديم ولكن من غير تعلق لأنه ذات الله لا تتعلق بشئ ولا كيف لذلك فهو قبل كل شئ بلا قبل وبعد كل شئ بلا بعد ومع كل شئ بلا مع لأن العلم القديم هو الله والله سبحانه لا يوصف بقبل ولا بعد ولا مع لأن القبل والبعد والمع صفات الخلق و يصح ان تقول علمه بكل شئ قبل كل شئ وبعد كل شئ ومع كل شئ ولا يعرف حقيقة ذلك إلا هو تعالى فعلمه الحادث لا بد ان يكون واقعاً على المعلوم ومطابقاً له ومقترناً به وأما علمه القديم فهو يحيط بكل شئ من غير وقوع ولا مطابقة ولا اقتران ولا كيف لذلك ولا يعلم ذلك الا هو عز وجل وهو عالم بها حين كانت قبل ان تكون وقبل كل شئ لأنه لا يفقد في الازل شيئاً من معلوماته في اماكنها الحادثة قبل ان يحدثها لأنه تعالى لا يفقد شيئاً من ملكه ولا ينتظر ولا يستقبل بل هو في ازله كل شئ حاضر عنده في مكانه من ملكه وهذا عنده قبل ان تكون فافهم هذه العبارات المرددة المكررة .

قال سلمه الله : و ايضاً فنقول هل معنى الحادث انه تعالى يعلم الاشياء بعد

وجودها بمعنى انه تعالى يوجد لنفسه علماً بها ثم يوجد لها .

اقول معنى العلم الحادث اّنه يثبتّ عنده فى ملكه ضبط الاشياء و حفظ صفاتها و مقاديرها و هيئاتها و آجالها و ارزاقها و ما اشبه ذلك مع وجودها لا بعد وجودها بمعنى انه يوجد فى ملكه العلم بها و ضبط حدودها حين وجودها لا اّنه يوجد لنفسه علماً بها لانه عالم بها قبل وجودها كعلمه بها بعد وجودها فكيف يوجد لنفسه علماً بها و اّى حاجة له بذلك اذ لم يفقد من جميع حدودها و احوالها من ملكه شيئاً قبل ان يوجد لها و قبل ان تكون شيئاً مذكوراً و مثال ذلك انك يكون بينك و بين زيد حساب فى بعض المعاملة فتكتبه فى الدفتر و ان كنت غير ناسٍ للحساب و لكن لاحتمال ان ينسى زيد أو يتناسى توصلاً الى انكارك او ليهتمّ بالوفاء اذا علم اّتك ضابط عليه بحيث لو صدر منه ما يوهّم الانكار او الاستفهام قلت له انا عندى علم الحساب الذى بيننا فى الدفتر فيكون اّردع له عن الانكار من قولك انا اعلم بالحساب فانه يُشكّك فى الكلام الثّانى دون الكلام الاول و لهذا لما قال فرعون فما بال القرون الاولى قال له موسى علّمها عند ربّى فى كتابٍ لا يضلّ ربّى و لا ينسى و هذا هو السّرّ و النكتة فى التقييد بقوله فى كتاب فافهم .

و معنى قولنا انّ لله علماً حادثاً انه حين خلقها خلق لوازمها و ملزوماتها و كلّ ما يترتب على حدوثها فما كان منها شرطاً خلقه تعالى مع خلقه لها لأن الشرط من لوازم المشروط و لا يكون اللازم قبل الملزوم و لا بعده لانها شرط و المشروط متوقّف على شرطه فلا بُدّ ان يكون معه كالكسر و الانكسار و هو سبحانه عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها فلا يكون فى علمه بها محتاجاً الى ان يخلق له علماً بها و الاّ لكان قبل ان يخلق ذلك العلم جاهلاً بها و هذا اعتقاد الجاهل به تعالى لأنه لم يفقد شيئاً منها من ملكه فعلمه فى الازل بحيث لا يحتمل الزيادة و النقصان بها فى الامكان و لأنه لا يستقبل و لا ينتظر لأن المستقبل و المنتظر فاقد فى الماضى و الحال و تعالى العظيم المتعال عن تغيّر الاحوال فعلمه بكل شىء من خلقه هو ذاته البسيطة المجردة فلو فقد من علمه ذرّة نقصت ذاته

تعالى لكنّ المعلومات ليست فى الازل لأن الازل هو الله سبحانه ولا يكون فى ذاته شىء وانما المعلومات فى اماكن حدودها من الحدوث واوقات وجودها من الامكان وهو بكلّ شىء محيط فىا مُسلم صحّح اسلامك باتباعى واياك بنار الكفر من مخالفتى فأتى ما انطق بهوى نفسى وانما انطق بهدى من الله باتباعى لائمة الهدى عليهم السلم ،

فَمَنْ كَانَ ذَا فِهْمٍ يَشَاهِدُ مَا قُلْنَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَهْمٌ فَيَأْخُذْهُ عَنَّا
فَمَا تُمْ إِلَّا مَا ذَكَّرْنَاهُ فَاعْتَمِدْ عَلَيْهِ وَكُنْ فِي الْحَالِ فِيهِ كَمَا كُنَّا
فَمِنْهُ الْيَنَامُ مَا تَكُونُوا عَلَيْنَا وَمِنَّا الْيَكْمُ مَا وَهَبْنَاكُمْ عَنَّا
قال سلمه الله : أو أنّه عينُ المعلوم وعلى انه عينُ المعلوم هل سبق علمه
الازلى به أو لا فإن قيل لا فما معنى قولهم علمه بالاشياء قبل وجودها وايجادها
كعلمه بعد وجودها وقول رسول الله صلى الله عليه واله سبق العلم وجفّ القلم
ومضى القضاء .

اقول العلم كما اشرنا اليه سابقاً فيه ثلاثة اقوال الاول ان العلم غير المعلوم
الثانى بعض العلم عين المعلوم وبعضه غير المعلوم الثالث ان العلم عين المعلوم
وهو المختار عندى وعلى هذا فالعلم الازلى هو الذات المعبود الحق عز وجل
ولا يعرف كيف ذلك الا هو تعالى والعلم فى الازل لأنه تعالى هو الازل والمعلوم
فى الامكان والمعلوم الذى فى الامكان ليس هو العلم الازلى ولا يلزم
من هذا ان العلم غير المعلوم لأن الذى يفهم الممكن ويدرك معناه من كون
العلم فى الازل والمعلوم فى الامكان ان العلم غير المعلوم لأن ما يدركه
الممكن ويفهمه لا يُنسب الى القديم ولا يتّصف به اذ لا يدرك الممكن الا
الممكن كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه اّما تحدّد الادوات انفسها و
تشير الالات الى نظائرها ، نعم هو سبحانه وصف ذلك لعباده وصف تعريف و
استدلال عليه لا وصفاً يكشف له تعالى على ألسن حُجّجه صلى الله عليه وسلم
اجمعين بانّ العلم هو الذات قال الصادق عليه السلم كان الله ربنا عز وجل و
العلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة

ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هـ، ومعنى هذا ظاهر ان العلم فى الازل ولا معلوم فاذا وجد المعلوم تعلّق به العلم والتعلّق من حدود المعلوم ولكنه بالعلم الازلى لا منه اى لا من حدود العلم الازلى ولا ينسب اليه بوجه الا نسبة اشراق يعنى ان التعلق حادث والمتعلّق به حادث والعلم الازلى سبحانه وتعالى لا ينسب اليه شىء من صفات الحوادث والتعلق من صفات الحوادث فالتعلق من حدود المعلوم الحادث لا من حدود العلم الازلى لأن الازلى لا يحدّ بصفات افعاله والوقوع على المعلوم والتعلّق به معنى فعلى يحدث مقارناً لحدوث المفعول .

وقوله سلمه الله و على آتة عين المعلوم هل سبق علمه الازلى به او لا ، جوابه انا نقول ان العلم عين المعلوم الا ان هذا فى العلم الممكن ظاهر والعلم الممكن لا يتعلّق بالمعلوم القديم واما العلم القديم فهو عين المعلوم القديم وهذا ايضا ظاهر واما المعلوم الحادث فهو لم يكن موجوداً فى رتبة العلم القديم ليكون عينه او يقال انه غيره او ان لم نقل عينه لزم كونه غيره بل نقول هو عالم فى الازل بالمعلوم فى الامكان وليس فى الازل معلوم ممكن بل هو تعالى فى الازل عالم ولا معلوم ولما وجد المعلوم وجد فى الامكان ولم يوجد الا معلوماً والمعلومية نسبة المعلوم الى نفسه لا الى العالم نعم نسبتها الى العالم نسبة اشراق بمعنى انها متقوّمه بفعل العالم تقوّم صدور مع انه عالم بها اذ لم يفقد شيئاً من ملكه فى أما كنهها ولا كيف لذلك الا انه اذا وجد تعلّق العلم به حين وجوده لا قبله اذ لا شىء قبل وجود الشىء ليتعلّق به العلم و قولنا انه لم يفقد شيئاً من ملكه فى رتبة الامكان كما انه لم يجد شيئاً من الاشياء الممكنة فى ازل الازال نريد انه لم يخل منه الماضى ولا الحال ولا الاستقبال على حدّ واحد فكما ان عنده الماضى والحال كذلك عنده الاستقبال ففى الحقيقة اذا أردت العبارة السهلة قلت الماضى والحال والاستقبال عنده تعالى وقت واحد لا يقبل القسمة الى الامور الثلاثة الا بالنسبة الى نفسه والى الممكنات الحائلة فيه لا بالنسبة الى

سلطان الله سبحانه وملكه من حيث الاحاطة فإنه لا يقبل القسمة في نفسه لا خارجاً ولا ذهنياً ولا في نفس الامر والحاصل العلم الازلي سبحانه سبق كل شيء واحاط بكل شيء في رتبة كونه حين كونه مع كونه وبعد كونه قبل كل شيء اي في ازل الازال من غير انتقال ولا تحوّل حال وهو تعالى كما هو الاشياء به اشياء كما هي اي كل شيء منها في رتبة تحقّقهِ من الامكان كما قال صلى الله عليه واله في خطبته يوم غدير خُمّ قالَ وَاحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا وَهُوَ فِي مَكَانِهِ، وهو تعالى لم يستفد منها او بها شيئاً والاشياء به اشياء لأنه تعالى افادها انفسها و افادها كل شيء لها ومنها وفيها وبها فهو حين فقدها في ذاته ما فقدّها من ملكه فهو عز وجل خلو من خلقه و خلقه خلوه منه كما قال عليه السلام وقوله سلمه الله فإن قيل لا ، جوابه ان من قال لا اي من قال بان علمه لم يكن سابقاً بها قبل كونها فهو كافر بل علمه بها قبل وجودها و ايجادها كعلمه بها بعد ايجادها و وجودها بمعنى انه تعالى ما اختلفت حالاته بل كلها حال واحدة .

قال ايده الله : وهل المراد بعلمه بالاشياء علمه الحادث او الذاتى الذى لا يتكلم فيه ويلزم ان يثبت له صفة حادثة حين لم يكن معه شيء فيكون محلاً للحوادث لو قلنا بحدوثه فلا بد ان يكون هذا علمه الازلى الذاتى الذى ذكرتم مكرراً ان السبيل اليه مسدود لا تتكلم فيه لأنه مرادف لله سبحانه ومعنى العلم الحادث الذى ذكرت او غيره يتنوا سلمكم الله بياناً شافياً ، الخ .

اقول المراد بعلمه بالاشياء ان اردت به الذى يكون به محيطاً بها بحيث لو فرض عدمه كان جاهلاً بها يكون المراد به العلم الذاتى الذى هو الله المعبود الحق سبحانه وتعالى وهو الذى لا يفقد شيئاً ولا ينتظر ولا يستقبل ولا يختلف (ظ) احواله وهو الثابت سبحانه قبل كونها وبعد كونها ولا تغير فيه ولا تبدل ولا اختلاف ولا كيف له وهو الله لا اله الا هو لأنه هو ذاته ولا يصح ان يفقد ذاته فى حال من الاحوال ولا يحدث ذاته لذاته ولا تكون ذاته محلاً لشيء و اما اذا اردت العلم الحادث فالمراد منه كما ذكرنا سابقاً أنه حدود خلقه فإنه اذا خلق

زيداً مثلاً خلق رزقه ومدة عمره وفنائه وبقائه وكتب ذلك في اللوح المحفوظ و انفس الملائكة وسمى هذه الكتابة علماً له فاذا سمعت من يقول علم الله الحادث فالمراد به القلم واللوحة المحفوظ و نفوس الملائكة الموكلين بالخلق في مراتب الوجود الاربع الخلق والرزق والموت والحيوة واذا سمعت منّا نقول انّ العلم الاشرافي نريد انه صادر عن فعل الله ومشيته قائم بفعل الله قيام صدور لأنه اثره وقائم بشعاع المفعول الاول قيام تحقّق فهذا الفعل هو المشيئة وهذا المفعول الاول هو نور محمد صلى الله عليه واله والفعل والمفعول يطلق عليهما ايضاً امر الله واليه الاشارة بقول الصادق عليه السّلم في الدعاء الذي رواه الشيخ في المصباح كلّ شيء سواك قام بامرِكَ ، فكل شيء قائم بفعل الله قيام صدورٍ و بشعاع نوره صلى الله عليه واله قيام تحقّق فالفعل والنور المحمدي هما اعلى العلوم الحادثة خلقهما الله وسمّاهما علماً باعتبارٍ ومعلومّاً باعتبار فمعنى العلم الاشرافي باعتبارٍ تقوّم المعلومات بامرهِ كما قلنا فافهم وتدبّر ولا تشبه عليك العبارات فإنّ مرادنا هي هذه كما سمعت والحمد لله ربّ العالمين .

و كتب احمد بن زين الدين في العشرين من شهر رجب سنة ١٢٣٩ تسع و ثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة على مهاجرها واله افضل الصلوة والسلام حامداً مصلياً مستغفراً .

الرسالة الخطابية
فى جواب بعض العارفين

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الخطائية

- السؤال - عن المصلى حين يقول اياك نعبد و اياك نستعين كيف يقصد
المخاطب بخطابه و اى شىء يقصد و هل تصح صلوة الغافل ام لا ١٣٨
- السؤال - عن معنى قول الصادق (ع) ان الله تجلى لعباده فى كلامه و
لكن لا يبصرون و روى انه كان يصلى فى بعض الايام فخر مغشيا عليه
الخ ١٤١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين انه قد ارسل الى بعض الاخوان المخلصين من العلماء العارفين الطالبين للحق واليقين بمسئلتين يطلب جوابهما على سبيل الاستعجال مع كلال البال و تغير الاحوال فكتب ما خطر من الجواب لذلك السؤال اذ لا يسقط الميسور بالمعسور والى الله ترجع الامور .

قال سلمه الله تعالى : ان المصلّى حين يقول اياك نعبد و اياك نستعين كيف يقصد المخاطب بخطابه و اى معنى يعقد قلبه عليه هل يقصد الذات الغير المدركة بصفة من صفاته الجمالية و لا الجلالية ام يقصد شيئاً آخر ، و على التقديرين ربّما يصلّى الرجل و حين التكلم بتلك الكلمتين لا يقصد شيئاً و هو غافل ذاهل غير شاعر بقصد شىء فهل تصح صلاته ام لا .

اقول اعلم ان الله سبحانه لا يُدرك من نحو ذاته بكلّ اعتبار و انما يدرك بما تعرّف به لعبده فكلّ شىء يعرفه بما تعرّف به له فتشير العبارات اليه بما اوجدها عليه و تشير القلوب اليه بما ظهر لها به و لا سبيل اليه الا بما جعل من السبيل اليه و هو جل شانه يظهر لكل شىء بنفس ذلك الشىء كما انه يحتجب عنه به و الى ذلك الاشارة بقول على (ع) لا تحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها و كل مظهر لك به فهو مقام من مقامات ذاته فيك و حرف من حروف ذاتك به فمن وصل الى رتبة قد ظهر سبحانه له فيها تبين له انّ المطلوب وراء ذلك و انّ هذا الذى حسبه اياه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوقه حسابه و الله سريع الحساب و هكذا و اليه الاشارة بقول الحجة (ع) فى دعاء رجب و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انّهم عبادك و خلقتك فهذه المقامات هى التى دعائك اليها فيتوجّه اليها قلبك فيجده عندها كما يتوجّه وجه جسدك الى بيته الكعبة فيجده عندها و

تَعَبَّدَكَ بَأَنْ تَدْعُوهُ بِهَا وَتَعْبُدَهُ فِيهَا بِلاَ كَيْفٍ وَلَا وَجْدَانٍ إِلَّا لَمَّا أَوْجَدَكَ مِنْ ظُهُورِهِ لَكَ وَأَنْتَ فِي كُلِّ مَقَامٍ أَقْرَبَ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ وَلَيْسَ مَا وَجَدْتَهُ ذَاتًا بَحْتًا وَلَوْ كَانَ ذَاتًا بَحْتًا لَجَازَانِ تَدْرِكُ الذَّاتَ الْبَحْتَ وَالذَّاتَ الْبَحْتَ فِي الْإِزْلِ وَأَنْتَ فِي الْإِمْكَانِ فَيَكُونُ مَا فِي الْإِمْكَانِ بِإِدْرَاكِ الْإِزْلِ فِي الْإِزْلِ أَوْ مَا فِي الْإِزْلِ بِكَوْنِهِ مَدْرَكًا لِلْمُمْكِنِ فِي الْإِمْكَانِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا وَالْإِزْلُ ذَلِكَ أَشَارَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَتَمَّا تَحْدِثُ الْأَدْوَاتِ أَنْفُسَهَا وَتَشِيرُ الْأَلَاتِ إِلَى نِظَائِرِهَا وَقَوْلُ الرِّضَا (ع) وَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِيرٌ وَصِفَاتُهُ تَفْهِيمٌ وَقَوْلُ الصَّادِقِ (ع) كَلَّمَا مَيَّزَ تَمَوْهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مِثْلُكُمْ مَخْلُوقٌ مُرَدُّودٌ عَلَيْكُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ سَبَّحَانَهُ هُوَ الْمَجْهُولُ الْمَطْلُوقُ وَالْمَعْبُودُ الْحَقُّ فَذَا قُلْتَ آيَاكَ نَعْبُدُ كُنْتَ قَدْ قَصَدْتَ شَيْئًا مَخَاطَبًا وَقَدْ خُطِبَ ذَلِكَ عَلَى مَخَاطِبٍ وَالْمَخَاطَبُ لَا يُدْرِكُ مِنْهُ إِلَّا جِهَةٌ الْخُطَابُ كَقَوْلِكَ يَا قَاعِدَ لَا تَدْرِكُ مِنْ ذَلِكَ الْمَدْعُو إِلَّا جِهَةَ الْقَعُودِ وَإِنْ كُنْتَ تَعْنِي الْمَوْصُوفَ بِالْقَعُودِ لِأَنَّ الْمَوْصُوفَ غَيَّبَ الصِّفَةَ عِنْدَ الْوَاصِفِ حَتَّى أَتَى عَنْهُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنَ الصِّفَةِ وَأَظْهَرَ مِنْهَا لَهُ لَكِنْ الْوَاصِفُ لَا يُدْرِكُ إِلَّا جِهَةَ الصِّفَةِ مِنَ الْمَوْصُوفِ كَمَا قَالَ الرِّضَا (ع) وَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِيرٌ وَصِفَاتُهُ تَفْهِيمٌ.

وَبِالْجُمْلَةِ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُدْرِكُ أَعْلَى مِنْ مَبْدِئِهِ وَأَنْتَ خَلَقْتَ بَعْدَ أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ فَلَا تَدْرِكُ مَا وَرَاءَ مَبْدِئِكَ وَمَعَ هَذَا تُدْرِكُ أَنَّكَ مَخْلُوقٌ وَتَدْرِكُ أَنَّ لِلْمَخْلُوقِ خَالِقًا وَتُدْرِكُ أَنَّ الْخَالِقَ أَوْجَدَكَ بِفَعْلِهِ الَّذِي وَصَفْتُهُ بِهِ وَقُلْتَ خَالِقٌ وَتُدْرِكُ أَنَّ الْخَلْقَ إِيجَادٌ وَحَرَكَةٌ وَتُدْرِكُ أَنَّهَا حَدَثٌ مِنَ الْفَاعِلِ وَتُدْرِكُ أَنَّ الْفَاعِلَ هُوَ الْمَحْدُثُ لِلْفَعْلِ وَتَدْرِكُ أَنَّ تِلْكَ الْحَرَكَةَ الْإِيجَادِيَّةَ لَمْ تَكُنْ قَدِيمَةً وَلَمْ تَنْفَصِلْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ أَتَمَّا أُخْدِثَتْ بِنَفْسِهَا فَتَكُونُ جِهَةً الصِّفَةِ صِفَةُ الْجِهَةِ وَلَا شَيْءَ مِمَّا ذَكَرَ قَدِيمٌ فَلَا تُدْرِكُ إِلَّا نِظَائِرَكَ فِي الْمَخْلُوقِيَّةِ وَهِيَ الْإِثَارُ وَمَعَ هَذَا فَهِيَ لَا شَيْءَ إِلَّا بِهِ فَهُوَ أَظْهَرُ مِنْهَا أَيْكَونَ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَظْهَرُ لَكَ فَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ فَذَا قُلْتَ يَا زَيْدُ كُنْتَ قَدْ خَاطَبْتَ شَخْصًا وَدَعَوْتَهُ بِاسْمِهِ وَهُوَ غَيْرُهُ وَأَشْرَفَ إِلَيْهِ وَالْإِشَارَةُ وَجْهَتُهَا غَيْرُ ذَاتِهِ لِأَنَّ ذَاتَهُ لَيْسَتْ حَيَوَانًا نَاطِقًا وَإِشَارَةً وَأَسْمَاءً وَدَعَاءً بَلْ هَذِهِ غَيْرُهُ وَهُوَ غَيْرُهَا مَعَ أَنَّكَ تَخَاطَبْتَهُ وَالْخُطَابُ

وجهته غيره فافهم ما كررتُ ورددتُ قال الرضا (ع) كنهه تفريقُ بينه وبين خلقه و غيره تحديد لما سواه. فانظر في زيد فإِنَّه حيوان ناطقٌ لا غير ذلك و لا تدركه بنفس الحيوانية و نفس النطق و إنما تدركه بمظاهره من الخطاب و النداء و الإشارة و غير ذلك و كلها غيره و مع هذا فلاتلتفت الى شيء منها و إنما يتعلّق قلبك بذات زيد و لكن تلك الاشياء التي قلنا أنّها غيره هي جهة تعلّق قلبك به و جهة ظهوره لك فاذا عرفت هذا عرفتَ مطلوبك من عرف نفسه فقد عرف ربه ، سريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحقّ ، فاذا قلت اياك نعبد فانت تعبد الله و تقصده بعبادتك لا غير على نحو ما قلنا لك و هو قوله تعالى و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها ، هذا اذا توجهت و اما اذا غفلت و ذهلت فإنّه سبحانه لم يغفل و لم يذهل قال تعالى و ما كنا عن الخلق غافلين و ذلك اذا غفلت و ذهلت فأنك حينئذ قد توجهت الى شيء من احوال الدنيا او الآخرة و هي كلها بالحقيقة ليست شيئا الا بظهوره فيها فاذا غفلت عنه لم تعب عنه و لم يغب عنك قال الصادق (ع) في قوله تعالى اولم يكفِ برّبك انه على كل شيء شهيد قال (ع) يعنى موجود في غيبك و في حضرتك فصلاّتك صحيحة بمعنى أنّها مجزية و قد تكون غير مقبولة بمعنى أنّها غير موجبة للجنة و حدها بدون غيرها من الاعمال و وجه صحتها و اجزائها أنّك قد دخلت في الصلوة و انت مقبل عليه بنيتك عند اول التكبير و الا لم تصحّ اصلاً.

فإن قلت قد اتوجه الى النية المعبرة عند الفقهاء غير ملتفت الى ما يقصده العارفون قلت ان فعلك لما امرك به يلزمك منه امثال امره و لو اجمالاً كما يلزمك منه القرب اليه بذلك العمل و لو اجمالاً كل ذلك توجه اليه من حيث امر الا ان مقام العابدين تحت مقام الموحدين و كلّها مقامات المعبود سبحانه فهذا القصد في الحقيقة لا غفلة فيه ثم في باقى الصلوة يستمرّ القصد حكماً و اختلف الفقهاء في معناه فقال بعضهم هو الا يحدث نية تنافي نية الصلوة و قال آخرون هو العزم و تجديده كلّما ذكرت و الخلاف مبنى على الخلاف في ان الموجود الحادث الباقي هل يحتاج في بقائه الى المؤثر ام لا و الحق الاول في المسألة

الكلامية فالاصح الثانى فى المسئلة الفقهية و وجه عدم مقبوليتها ان النية التى هى روح العمل كانت فى الابتداء فعلية فإن اقبل على كل صلاته كانت بمنزلة توجه الروح الى الجسد فى تدبيره فهو حى مشعر مدبر لا موره كما هو حالة اليقظة و اذا كانت فى باقى الافعال حكمية كانت بمنزلة روح النائم فى جسده هى مجتمعة فى القلب فيشعاعها السفلى الذى هو وراءها و خلفها كانت متعلقة بالبدن و اما وجهها فهو متوجه الى جابلسا و جابلقا و هورقليا فمن جهة انها فى القلب كالنية الفعلية فى التكبير و شعاعها السفلى فى سائر البدن حالة النوم كالنية الحكمية قلنا ان الصلوة صحيحة مجزية كما ان الانسان حالة النوم يصدق عليه انه حى و من جهة غفلته عن النية فعلا فى سائر الصلوة و انما فى الباقي القصد الاول كالنائم قلنا انها لم يستقل بالمقبولية الموجبة للجنة بل لا بد من انضمامها الى ما يكملها كما ان النائم انما نحكم له بالحياة التى ينتفع بها بانضمامها الى حياة اليقظة فافهم .

قال سلمه الله تعالى : وقد روى عن جعفر الصادق (ع) انه قال لقد تجلّى الله لعباده فى كلامه و لكن لا يصرون و روى انه كان يصلى فى بعض الايام فخر مغشياً عليه فى اثناء الصلوة فسئل بعدها عن سبب غشيته فقال مازلت اُرَدِّدُ هذه الاية حتى سمعتها من قائلها قال بعض العارفين ان لسان الصادق (ع) كان فى ذلك الوقت كشجرة الطور عند قول انى انا الله ، افيدوا ان هذا السماع من القائل اى معنى له فلو قيل اياى اعبد و اياى استعِنْ بقول اياك نعبد و اياك نستعين فالقول قول العابد لا قول المعبود و هذا الاستماع بهذا الاذن الجسمانى اى معنى له .

اقول الحديث مشهور و الادلة النقليّة و العقلية تؤيّد و معنى تجلّيه فى كلامه ظهوره بكلامه فى كلامه و معنى ذلك انّ الكلام لا يقوم بدون ما يستند اليه و ذلك المستند اليه هو جهة التكلم من المتكلم على حد ما سبق فى المسئلة الاولى فراجع تفهم فمن اشعر بظهوره له فقد نفسه لأنه عرفها و هو قول على (ع) لكميل جذب الاحدية لصفة التوحيد و من لم يشعر جهل نفسه فكان

الصادق (ع) لما اشعر بالتجلى فقد نفسه اذ عرفها فخر مغشياً عليه حيث لا يقدر على الاستقرار و كثيراً ما تكون هذه الحالة على جده (ص) و الاوصياء (ع) لأنه تجلى له كما تجلى لموسى (ع) الا ان المتجلى لموسى (ع) مثل سَم الابرة من نور الستر و جعفر (ع) تجلى له جميع نور الستر و يجب معه ذلك و بيانه على ما ينبغي مما لا ينبغي لأنه من علمهم (ع) المكنون و اما على مذاق غيرهم فهو سهل و ذلك لأن الشئ لا يتقوم الا بالوجود و الماهية فهو مجموعهما لا احدهما فالوجود بدون ماهية لا يحس و الماهية بدون وجود لا حيوة لها فليس احدهما شيئاً الا بالايجاد و شرط قبول الايجاد انضمام احدهما الى الآخر فالوجود وجه فعل الله و الماهية نفس الوجود من حيث نفسه فاذا اشعر العبد بالتجلى فانما يشعر بوجوده و الوجود نور الله قال (ع) اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله يعنى بوجوده و لا يلتفت الى الماهية اصلاً فينفك تركيبه في شعوره لا في ظاهره لأنه لم يتجل للجل فيقع لأن القيام بالتماسك و قد فُقد في غيبه و اما مغشياً عليه فلانه ساجد تحت العرش بين يدي الله سبحانه قد استولى عليه نور الظهور كاستيلاء حرارة النار على الحديدية المحمية فإن النار حقيقة هي الحرارة و البيوسة و هي لا تحس و الحرارة التي ظهرت على الحديدية فانما هي من صفة النار و ظهورها فظهرت النار بفعلها على الحديدية كما ظهر المتكلم بكلامه على قلب الامام (ع) و الظهور هو المرتبة الخامسة للذات فقول بعض العارفين ان لسان الصادق (ع) كشجرة الطور مجازاً او تمثيل للمجهول بالمعلوم و الا فشجرة الطور هي ثاني رتبة في الظهور للسان الصادق (ع) و لو قال شجرة الطور كلسان الصادق (ع) لكان كالصادق فقله (ع) حتى سمعتها من المتكلم يراد به من المتكلم ما اشرنا اليه في المسئلة السابقة و في هذه من ظهور المتكلم فيما يستند الكلام اليه من صفة فعله التي هي فعله بكلامه سبحانه له عليه السلام و هذا السماع هو في الحقيقة قابلية الوجود التشريعي الذي هو روح التشريع الوجودي و هو ان تكون حقيقة الامام (ع) اذن واعية للملك العلام و قولك فلو قيل ايتى عبد الخ ، لا يصح هذا الكلام الا اذا كان المتكلم يتكلم بما يخصه لا

بالمخاطب فإنه حينئذ يجرى الكلام في حكاية المظهر فلا يصح ان يعنى نفسه بالمخاطب المحكى و اذا كان المتكلم يتكلم بالمخاطب للمخاطب كان المخاطب هو النصف الاسفل من وجود الخطاب فلا يحسن ان يقال ايتاى اعبد فلا يتوجه الخطاب الى الحاكي الا بقريئة فالقول قول المعبود بالعابد فافهم .

و اما قولكم ايدكم الله تعالى : فهذا الاستماع بالاذن الجسماني الخ ، فجوابه ان هذا الاستماع اعلى مراتبه فؤاده و اذنه اذ ذاك الحقيقة الاولى التي هي فلك الولاية المطلقة و مقام او ادنى و بعده اذن قلبه و هي قاب قوسين ثم اذن روجه عند عروجه في الحجاب الاصفر حجاب الذهب الى ذلك المقصود الاكبر ثم اذن نفسه و هكذا الى اذن جسمه ثم اذن جسده فكل مقام سمع فيه كلام المتكلم من المتكلم هو مظهره لأنه ظهر فيه و قد تقدم ان معنى ظهر فيه ظهر به فافهم و قد اختصرنا الجواب اعتماداً على حسن الاستماع و الفهم للماع و لضيق الوقت و استعجال الجواب و الحمد لله رب العالمين .

و فرغ من تسويدها العبد المسكين احمد بن زين الدين في السابع عشر من شهر

ربيع الثاني سنة ١٢٢٤ و الحمد لله وحده ، تمت

الرسالة الرشيدية
في جواب الملا رشيد

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الرشيدية

- قال : ان محمدا وآله صلى الله عليه وآله هل هم من الوجود المقيد ام
المطلق ام هم عليهم السلم فى مرتبة اخرى غيرهما وان كانوا من
الوجود المقيد فكيف التوفيق بينه وبين قولهم (ع) وروح القدس فى
الجنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة وهو اول الوجود المقيد ١٤٨
- قال : وكيف يقال الحقيقة المحمدية هى المشية وكيف هم مقامات
الله التى تقع عليها اسامى الوجود الحق كالذات البحث ومجهول
النعى وعين الكافور وذات ساذج وبلا اعتبار وغيرها كما فى الفوائد
ان كانوا من الوجود المطلق ولا يظهر لنا له معنى فما التوفيق بينه و
بين خلق الله الاشياء كلها بالمشية وهم من الاشياء على ما نعرف و
ان كانوا فى مرتبة غيرهما فينبوها و اوضحوا لنا ١٥٠
- قال : و منوا علينا ايضا بايضاح انهم عليهم السلم مقامات الله ومظاهره و
انها هى الذات الظاهرة بالصفات فانها غيرها ظاهرا الا مجازا ١٥١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي ان ذا الرأى
السديد الملا رشيد قد عرض على مسائل طلب منى الجواب عنها والقلب غير
مجتمع ولكن لا يسقط الميسور بالمعسور والى الله ترجع الامور .

قال سلمه الله بعد الحمد و الصلوة الاستدعاء من العالم الربانى الى ان قال
ان يمن على العبد الفقير بتحقيق جواب سؤاله و توضيح ما خفى على باله و هو
ان محمدا وآله صلى الله عليه وآله هل هم من الوجود المقيد ام المطلق ام هم
عليهم السلم فى مرتبة اخرى غيرهما و ان كانوا من الوجود المقيد فكيف
التوفيق بينه و بين قولهم (ع) و روح القدس فى الجنان (جنان خل) الصاقورة
ذاق من حدائقنا الباكورة و هو اول الوجود المقيد .

اقول اعلم ان محمدا وآله صلى الله عليه وآله لهم مراتب اعلاها المعانى و
اوسطها الابواب و اسفلها الامام و الحجة و القطب لكل قائم منهم عليهم السلم
فاما المرتبة العليا فهم محل المشية و مثالهم هنا كالسراج المركب من النار و
الدهن فالنار مشية (مشيته خل) و الدهن حقائقهم و كمثل الحديد المحماة فى
النار و لا ريب انهم هنا من الوجود المطلق لأن حقائقهم عليهم السلم فى هذه
الحال بمنزلة الصورة و المشية بمنزلة المادة فالجبروت التى انزجر لها العمق
الاكبر و الكلمة التامة كذلك هو ذلك الانسان الاكمل الذى قدره الله تعالى من
تلك (ذلك خل) الصورة و تلك المادة و هو المراد من الوجود المطلق و عالم
فاحببت ان اعرف و اما الرتبة الوسطى التى تسمى الابواب فهى من الوجود
المقيد و فى تلك مراتب اعلاها الماء الاول الصادر عن سحاب المشية و المساق
(المشية المساق خل) الى الارض الميتة و ارض الجرز و هذه هيولى الهيوليات
و مادة المواد و اسطقس الاسطقسات و حيوة كل ذى حيوة و جميع القيود تحته

وانما دخل فى مطلق الوجود المقيد لعروض القيود له فى مراتب مظاهره مع بقائه فى ذاته على كمال وحدته و حقيقة بساطته و بعدها العقل الاول والروح الكلية و نفس الكل و طبيعة الكل و اسفلها المادة الجسمانية و الصورة (الصور خل) الجنسية و النوعية و الصنفية و الشخصية و هى باب للاشياء و احكامها فعقلهم باب للعقول و نفوسهم باب للنفوس و اجسامهم باب للاجسام و اجسادهم باب للاجساد و معنى كونهم بابا انهم فى رتبة (كل رتبة خل) من مراتب الوجود المقيد باب الله فى ظهوره بتلك الرتبة و باب تلك الرتبة فى قبولها من موجدها و الى هذا المعنى الاشارة بقول الحجة عليه السلم فى دعاء شهر رجب اعضاء من مفهوم قوله تعالى و ما كنت متخذ المضلين عضدا يعنى انه اتخذ الهادين اعضاءا لخلقه فالتوفيق بين هذا و بين قول العسكرى (الحسن العسكرى خل) عليه و على ابائه و ابنه السلم و روح القدس فى الجنان (جنان خل) الصاقورة ذاق من حدائق الباكورة ان هذا هو حيوة روح القدس لأنه هو الماء الذى جعل الله منه كل شىء حى فلما ساق سبحانه سحاب المشية الى الارض الميتة و انزل (الميتة انزل خل) بها هذا الماء فاجتمع ما (مع ما خل) يشاكله من يبوسة الارض الميتة فنبتت فى تلك الجنان اعنى الجنان (جنان خل) الصاقورة شجرة الخلد فكان روح القدس اول غصن نبت فيها فروح القدس اول خلق من العالين الذين هم اركان العرش الذى هو الصاقورة فهو فى الوجود المقيد اول الروحانيين لا اول رتبة من الوجود المقيد ولذا (لهذا خل) قال الصادق عليه السلم ان العقل اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش و هذا الماء الذى هو اول مراتب الوجود المقيد ثانى رتبة لهم و الى هذا الماء اشار سبحانه بقوله و كان عرشه على الماء و فى الحديث عنهم عليهم السلم ما معناه ان الله حمل دينه الماء قبل خلق السموات و الارض الخ ، فى تفسير الاية و اما اول رتبة لهم فهى التعيين الاول و هو محل المشية كما تقدم فافهم .

قال سلمه الله و كيف يقال الحقيقة المحمدية هى المشية و كيف هم مقامات الله التى تقع عليها اسامى الوجود الحق كالذات البحث و مجهول النعت

وعين الكافور وذات ساذج بلا (و بلا خل) اعتبار و غيرها كما فى الفوائد وان كانوا من الوجود المطلق ولا يظهر لنا له معنى فما التوفيق بينه وبين خلق الله الاشياء كلها بالمشية وهم من الاشياء على ما نعرف وان كانوا فى مرتبة غيرهما فينبوها و اوضحوا لنا .

اقول انما يقال الحقيقة المحمدية هى المشية لاحد وجهين : الاول ان الحقيقة المحمدية عبارة عن عالم الامر و ادم الاول و المحبة الحقيقية و لا يعنى بالمشية الا ذاك لأن ذلك المقام يسمى باسماء هذان منها الثانى ان نسبة الحقيقة المحمدية الى المشية كنسبة الانكسار الى الكسر لانها انفعال الفعل حين فعله الفاعل بنفسه نعم يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة ان المشية المخلوقة بنفسها هى الحقيقة المحمدية و تلك النفس هى المشية فيكون قوله عليه السلم ثم خلق الخلق بالمشية معناه ان الله خلق الخلق بشعاع الحقيقة المحمدية او بنفسها باعتبار انها محل المشية التى قلنا انها نفس الحقيقة كما قال سبحانه لا يسبقونه بالقول وهم بامرهم يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم او بالعكس بان تكون الحقيقة هى نفس المشية فتكون المشية مخلوقة بها بمعنى انها القابل و القابل هو فاعل فعل الفاعل له كما قال تعالى كن فيكون و اما كونهم مقامات الله الخ ، فكذلك و معناه انه سبحانه كان كنزا مخفيا فلما احب ان يعرف ظهر لهم بهم و ظهر لكل شىء بنفس ذلك الشىء فهم من حيث هم المظاهر العليا يقال لهم الوجود المطلق كما مروا و اما وقوع الاسامى المذكورة عليهم فلأن تلك الاسامى تطلق على معنى هو عنوان الحق سبحانه فحقايقهم ذلك العنوان و الاسماء اللفظية اسماء لهذا العنوان و هذا العنوان اسم للذات الغيب البحث و هذا الاسم هو المشار اليه فى الدعاء اسمك الذى استقر فى ظلك فلا يخرج منك الى غيرك و معنى انه استقر فى ظله (ظلك خل) انه استقر فى ظل الله سبحانه و ذلك الظل هو ذلك الاسم بمعنى انه اقامه بنفسه و معنى اخر ان الاسم هو المشية و الظل هو الحقيقة المحمدية او بالعكس على ما اشرنا اليه سابقا و اما كونهم من الاشياء فلا يلزم ان لا يكونوا علة للاشياء تجمعهم صفة و تفرقهم صفة فالصفة الجامعة

للاشياء هي الشيئية و تصدق على شىء بالحقيقة و على شىء اخر بالحقيقة بعد الحقيقة يعنى الحقيقة الاضافية و الصفة المفارقة هي ان الشيئية قسمان شيئية بنفسها و شيئية بغيرها و الاول علة و الثانى معلول و هم عليهم السلم لهم مراتب من الوجود المطلق الى ما تحت الثرى هم فى كل مرتبة علة لغيرهم ممن هو دونهم و يصدق عليهم انهم معلولون بالنسبة الى ما فوق تلك المرتبة منهم و الى ذلك المعنى الاشارة فى الاحاديث و الادعية ان الله سبحانه اشهدهم خلق انفسهم و اشهدهم خلق جميع خلقه .

قال سلمه الله و منوا علينا ايضا بايضاح انهم عليهم السلم مقامات الله و مظاهره و انها هي الذات الظاهرة بالصفات فانها غيرا ظاهرا الا مجازا و الرجاء الاتخيوا و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته .

اقول قد ذكرنا فى كثير من رسائلنا و مباحثنا و هنا قد تقدم انهم مقامات الله و مظاهره و ان معنى المقامات و المظاهر فى الجملة شىء واحد نعم قد يفرق بينهما و يقال (فيقال خل) انما يقال المقامات بملاحظة عدم تغير (تغير خل) ذلك و تبدله و هو المعبر عنه بالسرمدية و فى الدعاء سبحانه من لا تبعد معالمه و اما المظاهر بملاحظة ظهوره سبحانه بهم لهم و لغيرهم اما ظهوره لهم بهم فظاهر و اما ظهوره بهم لغيرهم فخفى و الاشارة اليه ان الله ظهر لغيرهم بذلك الغير فى ظهوره بهم لهم فافهم و اما قولكم انها هي الذات الظاهرة بالصفات فاعلم انا لا نريد بالذات الظاهرة (الظاهرة بالصفات خل) انها هي الذات البحت مع صفة فانك اذا قلت زيد قائم و قاعد و ذاهب و جائى كان قائم غير قاعد و كذا الباقي و انما الذات التى ظهرت بالقيام هي فاعل القيام و فاعل القيام موجد ف ينتهى الاليجاد الى نفس الحركة الالجابدية و لا تكون ذات زيد ابدا حركة لأن الذات من حيث هي ليس حركة و اذا وجدت فعلا اوجده بنفسه و الحركة الصادرة عنها التى هي صفة الذات خارجة عن حقيقة الذات و هي عين الفعل لكن لما ظهر الذات بها ظهر بصفة الذات فاذا قلت قائم كان المستند اليه القيام عين تلك الصفة لا نفس الذات لأن القيام فى الحقيقة مستند و منته الى

الحركة والذات كما قلنا ليست حركة وانما توجد الحركة بنفسها كما ذكرنا مكررا الاترى ان النحاة يقولون فى جاء زيد القائم ان القائم مرفوع بالتبعية وفى جاء اخوك زيد ان زيدا مرفوع على البدلية فلو كان القائم هو الذات او هو الذات مع الصفة لكان القائم مرفوعا على البدلية لاستناد جاء اليه حقيقة كما فى جاء اخوك زيد لا يقال ان زيدا ليس معه صفة والا لكان مثل قائم لانا نقول ان الاسم المميز له من بين اخوته صفة له وانما الفرق بينهما ما قلنا من كون استناد القيام فى قائم الى نفسه لا الى الذات بخلاف الاسم فى البدل فإنه مستند الى الذات لا الى حركتها ولا الى نفسه فافهم وهذه الطريقة المشار اليها هى المعرفة واثرها محبة الله و اثر محبة الله الا يؤثر ما سوى الله عليه وفى الحديث القدسى ما معناه قال الله تعالى يا موسى كذب من زعم انه يحبني فاذا (واذا خل) جاء الليل نام عنى يا موسى ارايت محبا ينام من (عن خل) حبيبه ، اللهم اعنا على طاعتك و اغفر لنا ما مضى من ذنوبنا بمغفرتك و اعصمنا فيما بقى من اعمارنا برحمتك يا ارحم الراحمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

و كتب العبد المسكين احمد بن زين الدين عصر يوم الخميس التاسع عشر من شعبان سنة خمس و عشرين و مائتين و الف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة و السلم حامدا مصليا مستغفرا .

رسالة في جواب الشيخ رمضان بن ابراهيم
عن مسائل استشكلها من بعض عبارات الفوائد وغيرها

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى جواب الشيخ رمضان بن ابراهيم
عن مسائل استشكلها من بعض عبارات الفوائد وغيرها

- السؤال - عن قوله اعلى الله مقامه فى الفائدة الثانية عشر: قلنا هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء ان يغير الى ما شاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه ، الى آخر كلامه (اع) ١٥٦
- السؤال - عن وجه الجمع بين قول الصادق (ع) فى اصول الكافى: فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم ، و بين قوله (ع) فى صدر الحديث: العلم ذاته و لا معلوم ١٥٧
- السؤال - عن معنى العلم الحادث و القديم ١٥٨
- السؤال - عن بيان ما قد قيل بمغايرة العلم لذاته حيث استدل عليها بدلائل اربع على طريقة قياس الخلف ف قيل ان العلم غيره تعالى الخ ١٥٩
- السؤال - عن انه هل يجوز ان يقال فى الحديث السابق انه بتقدير المضاف اى سبب العلم و الباعث الى ايجاده بنفسه هو ذاته الخ ١٦٠
- السؤال - عن معنى المراد فى دعاء العذيلة كان عالما قبل ايجاد العلم و العلة ١٦١
- السؤال - عن معنى قولكم ان المشية بالنسبة اليه تعالى لا وصل به ولا فصل عنه ١٦١
- السؤال - عن بيان ان الاول هل واسطة بين المقدس و المشية و ما معنى الاقدس و المقدس الخ ١٦٣
- السؤال - عما ورد فى اصول الكافى فى جواب السائل بهذا الكلام: هل الاسماء و الصفات التى ذكرت فى القرآن هى هو فقال (ع) هى عنده فى علمه و هو مستحقها ١٦٤
- السؤال - عما اشكل على السائل فى العلم الذاتى و الحادث و بعض ما يتعلق باسمااء الله و صفاته ١٦٥

السؤال - عن السبب في اختلاف الاشياء حيث كان بعضها شقيا و بعضها

سعيدا الخ ١٦٨

ذلك علواً كبيراً.

اقول ان مراد الامام عليه السلام و مرادنا تبعاً لمراده (ع) ان قوله لم يزل الله ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم ان هذا العلم هو الله سبحانه و ان الله و العلم و القدرة و السمع و البصر و الحيوۃ الفاظ مترادفة تدل على معنى واحدٍ متنزه في عز جلاله عنها و عن دالاتها و لكن كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له هـ، و اما قوله عليه السلام وقع العلم منه على المعلوم فالمراد بهذا الوقوع هو الاشراق الحادث بنفس حدوث المعلوم و هو معنى فعلى ايجادى و اضرب لك مثلاً و لله المثل الاعلى انك انت سميع لذاتك و السمع ذاتك لانك تقول انا السميع انا البصير فانت لذلك سميع قبل ان يتكلم زيد فلما تكلم سمعت كلامه و انت قبله سميع لا اصم و لكن ادراكك للكلام حدث بوجود الكلام و هو اشراق من سمعك و فعل حدث منك كاشراق الشمس الذى لم يتحقق قبل وجود الكثيف و يذهب بذهابه اذ هو عبارة عنه فالتعلق هو نفس حضور المتعلق اى وجوده و هو الحضور الخاص لأنه حضر بنفس وجوده و كونه الذى هو به هو لا الحضور العام الذى هو ضد الغيبة و هذا هو سرّ قوله عليه السلام وقع العلم منه و لم يقل وقع ذاته و لا علمه فافهم.

قال ايده الله : و ايضا قد قسّمتم العلم على الحادث و القديم و قلتم الثانى ذاته تعالى و لم اعلم من اين هذا التقسيم و بعد ما قسّمتم لم تذكروا هذه القسمة فى القدرة و الحيوۃ بل خصصتموها بالعلم مع جريانها فيها بل فى غيرهما ايضاً.

اقول هذا التقسيم من كلام الناطقين عنه تعالى عليهم السلام حيث جعلوا العلم ذاته و هذا هو القديم و جعلوا علماً آخر له و هو اللوح المحفوظ كما قال فى كتابه العزيز قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى فجعل ذلك العند هو الكتاب الذى فيه علمه و قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و امثال ذلك فى القرءان كثير و يبينوا ذلك عليهم السلام و منه قول على بن الحسين عليهما السلام العرش و الكرسي بابان من العلم و يبين عليه السلام ان العرش هو العلم الباطن و فيه علل الاشياء و

الكيفية ومظهر البدع والكرسى هو العلم الظاهر وهذا انشاء الله تعالى ظاهر واما باقى صفات الذات كالحيوة والقدرة والسمع والبصر فانها كالعلم هي عين ذاته وله باسمائها صفات فعلية كالعلم حرفاً بحرف فالتى هي ذاته لم يسم نفسه بها بعد ولكنه وصف نفسه بالفعلية لانها هي مبادئ البدع والتكاليف والتعريف وهي المحمولة على ذاته فقولك الله عالم وقادِرٌ وحى وسميع و بصير مثل قولك زيد قائم وقاعد و آكل و شارب وهذه الصفات فى جانب الحق تعالى و صفات زيد فى حقه لم تكن محمولة عليه بالحمل الاولى المفيد للاتحاد و انما هي محمولة عليه بالحمل المتعارف المفيد للاتحاد فى المفهوم و المفهوم من ذات الحق تعالى هو المقامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان و هي العنوان و هي المثال و هي الوجه الذى يتوجه اليه الاولياء و كذلك المحمول عليه فى زيد ليس هو ذات زيد و الا لم تزل ذات زيد قائمة او تكون القضية كاذبة بل المحمول عليه هو جهة فاعلية زيد للقيام فى زيد قائم و للعود فى زيد قاعد فلما انجرّ الكلام بالناس الى ان سألوا هل كان تعالى لذاته عالماً وقادراً اجابوا عليهم السلام نعم و صفاته عين ذاته و لو حواشيتهم بالبيان و قد ذكرنا ذلك فى كثير من كتبنا كشرح المشاعر و شرح العرشية و غيرهما ولكنه مفرق و ليس كل المسائل مجموعة فى كتاب فافهم معنى ما لو حوا به لك .

قال سلمه الله : و بين لنا ما قد قيل بمغايرة العلم لذاته حيث استدلل عليها بدلائل اربع على طريقة قياس الخلف فقل ان العلم غيره تعالى لانه لو كان عينه لما افاد حمله عليه و لما امتازت الصفات و لما افتقر الى الاثبات و لجاز اتصافه بما اقتضت به الذات و التوالى باطلة بالبدية فالمقدمات مثلها .

اقول هذا الكلام كله صحيح و انما بطلانه من جهة ظنهم ان هذه الصفات المحمولة هي التى قالوا انها عين الذات و من ظن ذلك فقد اخطأ لأن المحمولة هي المغايرة للذات فى معانيها و فى مفاهيمها بل و فى وجوداتها و هي المتغايرة فى انفسها فى مفاهيمها و فى معانيها و التى يقال فيها بالعينية غير المحمولة و ليس بينهما اشتراك معنوى و لا لفظى و انما اشتركا فى خصوص الالفاظ بل عند

اهل العصمة عليهم السلام ان المحمولة مجاز و الحقيقة هي المقول فيها بالعينية . قال سلمه الله تعالى : و يبين لنا انه هل يجوز ان يقال في الحديث السابق انه بتقدير المضاف اى سبب العلم و الباعث الى ايجاده بنفسه هو ذاته فعلى هذا يكون المراد بالعلم فى هذا الحديث العلم الحادث فيكون حينئذ للوقوع على المعلوم بمعنى المطابقة معنى محصل و هل يجوز ان يقال ان التسمية بالعلم الذاتى كانت باعتبار ان بعض الصفات كالعلم و القدرة منسوبة الى الذات فسميت بها و بعضها منسوبة الى الفعل كالمشية فسميت به على قياس تسمية الاعراض الذاتية بالنسبة الى الانسان و هل يجوز ان يقال فى معنى العينية ان الصفات باسرها منفية عن الذات كما قال بعض الحكماء و اما حديث العينية فيرجع الى نفى الصفات و جعل الذات نائبا عنها فى ترتب الاثار فعلى هذا كان ذاته البسيط تعالى شأنه قد ذوت الذوات من ذات المشية و وصف الصفات من صفاتها .

اقول لا حاجة الى تقدير المضاف بل المراد ما ذكرنا و وقوع العلم هو مطابقته للمعلوم فاذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لم تكن المطابقة اصدق من مطابقة الشيء لنفسه و هو معنى مستعمل فى اللغة العربية و احاديثهم و ادعيتهم عليهم السلام مشحونة به و ليس الفرق بين الصفات العينية و الصفات الفعلية امراً اعتبارياً ليقال ان ما نسب منها الى الذات يسمى عينياً و ما نسب الى الفعل يسمى فعلياً بل الصفات العينية ذاته القدسية لها اسماء متعددة مترادفة تدل على معنى واحد بجهة واحدة غير متعدد لافى المعنى و لافى المفهوم كما توهمه من لا يعرف فانها اذا كانت هى ذاته من حيث الوجود و المصداق و غيره من حيث المفهوم كان ذو الحيتيتين عين البسيط البحت فيكون حينئذ البسيط مختلف الحثية و مختلف الحثية حادث و ليس معنى عينية الصفات نفياً اصلاً بل المراد ثبوتها و ذلك الثابت هو الواحد الحق سبحانه و من نفاها و جعل الذات نائبة عنها فانما دعاه الى ذلك مغايرة مفاهيمها للذات فيكون المعلوماتية مثلاً اثرأ للعلم لا للسمع و اثبات العلم يوجب تعدد القدماء فينفيه و يجعل الذات نائبة

مناب العلم لأن المعلومية لاتصلح ان تكون اثرأ للذات وانما هي اثر للعلم وانت خبير بان الذات اذا كانت فاعلة بنفسها لا معنى للنيابة عما ليس بشيء .
قال ايده الله تعالى : وهل يصح ان يقال في دعاء العديلة كان عالماً قبل ايجاد العلم والعلة ان المراد بالعلمين الحادثان فالاول هو المطلق بقرينة التنكير والثاني المقيّد بقرينة تعريفه الدال على تقييده وانما يحمل العلمان على الحادثين بقرينة ذكر القبل فإنه يدلّ على التفاوت الموجود في الحوادث لأنه صفة الخلق اذ الحق برىء منه لاستوائه بالنسبة الى المخلوقات طرأ على ما ذكرتم في مواضع عديدة .

اقول قوله عليه السلام في دعاء العديلة كان عالماً قبل ايجاد العلم والعلة دليل ظاهر صريح على ان العلم الاول هو الذاتي لأنه هو الذي قبل ايجاد العلم المطلق والمقيّد الحادثين وقبل ايجاد مطلق العلة والعلم الذي وقع بالايجاد هو الحادث فليس المراد بالعلمين الحادثين بل الاول هو القديم والثاني هو الحادث وقرينة التنكير اعم من الاطلاق وذكر القبل لا يدل على الحدوث الا اذا اريد بالقبل الابتدائي ولكن استعمال القبل بمعنى اللابتداء والالتهاء مشهور خصوصاً في مثل هذا المقام واستواؤه بالنسبة الى جميع الاشياء لا ينافي تفرّده بالقبلية الازليّة لانها هي عين البعدية بجهة واحدة وفي الدعاء يا من هو قبل كل شيء يا من هو بعد كل شيء .

قال سلمه الله تعالى : وايضاً قلتم ان المشية بالنسبة اليه تعالى لا وصل به ولا فصل عنه ولم نفهم مرادكم فبيّن لنا هذا وجدنا هذا الكلام منكم في بعض تعليقاتكم في جواب السائلين المتضرعين ببابكم وقد عرضنا الاسئلة على السيد السند سيد محمد بگاء سلمه الله مراراً ولم نفهم المراد .

اقول نعم ذكر ذلك في معرض جواب اورده الحكماء على المتكلمين ما ملخصه قال الحكماء للمتكلمين قولكم انه تعالى قبل كل شيء وهذا لا يصح اذ لا يخلو ان يكون سبق الاشياء بمدة او بدون مدة فعلى الثاني يلزم اما حدوث الواجب او قدم العالم واللازمان باطلان فالملزومان مثلهما وعلى الاول اما ان

تكون المدة متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم ما يلزم فى الشق الثانى من حدوث الواجب او قدم العالم لأنه يكون متصلاً بالعالم وعلى الثانى يلزم ان العالم الى الآن لم يوجد قال فخر الدين الرازى وهذه الشبهة بقيت متصعبة على الاذهان الى الآن فاشترت الى جواب تلك الشبهة بانها سهلة لا صعوبة فيها بان هذه النسبة التى يلزم منها ما ذكره الحكماء لاتصح بين شيئين الا اذا كانا فى صقع واحد وليس بين الازل والامكان نسبة من النسب الاربع^١ وليس شىء يوصف بالثبوت الا الله سبحانه واسمه وصفته والخلق اسماءه وصفاته وليس بينه وبينهم وصل ليصح ما فرضه الحكماء ولأن الوصل يلزمه الاقتران الموجب للحدوث ولا فصل والا لما وجد عنه شىء وآية ذلك التى جعلها سبحانه دليلاً فى الافاق السراج فإن اشعته لم تكن متصلة به لأن طرفى المتصلين متماثلان و اقرب جزء من الشعاع الى السراج لا يصح ان يكون متصلاً بالسراج لأنه لا يكون منيراً ابداً وانما هو نور والجزء الذى يليه من السراج لا يكون نوراً ابداً وانما هو منير فلا مُمَاثِلَةً فلا وصل ولا فصل والا لما وجد الشعاع ولأن الوصل والفصل من صفات الحوادث لا يقع شىء منهما الا بين حادثين لانهما من الاكوان الاربعة فالفصل يلزم منه الاقتران والوصل يلزم منه الاجتماع ولا يكونان الا بين حادثين والمشية والارادة اذا نسبا الى الازل لم تكن بينه وبينهما نسبة من النسب الاربع لتباين الطرفين وتفارق العالمين واذا لحظت انهما قائمان به اى بذاتهما اى اقامهما بذاتهما قيام صدورٍ وقيام تحقق فلا وصل ولا فصل لأنه تعالى وحده لا يقرب منه قريب يحصل منه الوصل ولا يبعد منه بعيد يحصل منه الفصل لأن هذين الحالين من احكام الوضع فافهم .

قال ايده الله تعالى : وبيّن لنا ان الاول هل واسطة بين المقدس والمشية فإن قلتم به فما معنى كلامكم لا فصلاً منه إذ الاقدس حينئذ واسطة وبين لنا ما

^١ النسب الاربع التوافق والتباين والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه . منه (على الله مقامه) .

معنى الاقدس والمقدس هل هذا مثل التقدير والمقدّر الدالّين على التعدد حيث ورد في بعض الاحاديث ان الله خلق خلقين اثنين تقديرًا ومقدراً الى اخره او غير ذلك بان يكونا شيئاً واحداً معنى لا لفظاً ويّين لنا الحقيقة في ذلك على التفصيل واخرجنا من الظلمات الى النور والى الصواب من الزور والغرور.

اقول انتهى كلامه الاول اعلى الله مقامه واعلم ان المقدس والاقديس ليس هذا من كلامي ولا استعمله لما فيه على مرادهم منه من الفساد ولكني ايّين ذلك لجناكب على ما يظهر لي اعلم انهم يريدون بالمقدس الذات الحق تعالى والله سبحانه اعلم ويريدون بالاقديس الروح القادسة اعنى روح القدس فعندنا روح القدس يطلق على جبرئيل عليه السلام قال تعالى قل نزّله روح القدس من ربك بالحق ويطلق على الروح من امر الله وهو عقل الكل وعلى روح القدس وهو روح الكل وهما ركنان من العرش الاول النور الابيض والثاني النور الاصفر وعندهم ان روح القدس لا يدخل تحت كن لأنه هو كن وليس هو ممّا سوى الله تعالى صرح الملا صدر الدين الشيرازي في اخر المشاعر وفي اوله قال ان العقل وما فوقه كل الاشياء من قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء وقد اشرنا الى بطلان كل ذلك في شرح المشاعر فعلى ما يظهر من كلامهم اذا كانوا يجعلون روح القدس ليست مما سوى الله تعالى ولا تدخل تحت كن وانّها كل الاشياء لانها بسيط الحقيقة ان الاقدس هو نفس المشية وهى واسطة بين المقدس وبين المشية هذا ما يظهر لي من هذا الكلام لاني ماسمعه الآمن خطكم الآن وليس لي انس باصطلاح الصوفية والله سبحانه اعلم وامّا في حديث الرضا عليه السلام من ان الله تعالى خلق التقدير والمقدّر فالمراد بالتقدير الابداع والمقدّر المبدع وهو عندنا النور المحمدي صلى الله عليه وآله والحمد لله رب العالمين صلى الله عليه وآله الطاهرين .

قال سلمه الله تعالى : وفي اصول الكافي في جواب السائل بهذا الكلام هل الاسماء والصفات التي ذكرت في القرءان هي هو فقال مولى الانام في

جوابه هي عنده في علمه وهو مستحقها بيّن لنا ان المراد بهذا العلم ما اذا قلتم انه غير المشية فيّين لنا ان سبب ابتداء الحديث بالمشية ثم الارادة ثم القدر ثم القضاء ثم الامضاء ما ذا لم لم يتبدء بالعلم ثم بالترتيب المذكور وحينئذ ما معنى العلم و اذا قلتم انه هو المشية ما السبب في اختيارها عليه في الذكر على هذا التقدير وفي بعض الاحاديث هكذا علم و شاء الى اخر الحديث لم نعلم ما السبب في ترك العلم في حديث و ذكره في اخر بيّن لنا هذا و قلتم ان المشية هي الذكر الاول فما معنى العلم المقدم عليه في الحديث فتشابه علينا الامر فاخرجنا منه من احيى نفساً فكانما احيى الناس جميعاً و بين لنا ان عقد القلب على المجهول في ضمن الاسماء والصفات التي وصف الله بها نفسه هل يضرّ بالنية ام لا اذ لا نقدر على غير ذلك و لانعلمه بوجه من الوجوه اذا اشتغلنا بالصلوة و سائر العبادات هل هذا القدر كافٍ لنا ام نحتاج الى شيء اخر فيّين .

اقول هذا اخر كلامه اعلى الله مقامه ، قوله عليه السلام هي عنده يعني في ملكه و قوله في علمه اي في ملكه الذي هو ذواتها اي حضورها بذواتها لديه في امكنة حدودها و اوقات وجودها كلّ في مقامه و هو مستحقها اي مالکها و هذا العلم هو ذات المعلوم كلّ في رتبته و اذا ذكر مع المشية كما في هذا الحديث حديث الكاظم عليه السلام في قوله علم و شاء و اراد و قدر و قضى و امضى فالعلم هو العلم الامكاني و المشية هنا المشية الكونية حدث بها الكون اي الوجود يعني حصّة المادة النوعيّة كحصّة الانسان من الحيوان و الارادة الكونية حدث بها العين اعني الماهيّة الاولى يعني الصورة النوعيّة و هذا هو الخلق الاول و الخلق الثاني اوله التقدير اي ايجاد الحدود الحسيّة و المعنوية من البقاء و الفناء و الرزق و ما اشبهها و في هذا الشقاوة و السعادة و القضاء اتمام ما قدر و الامضاء اظهاره مشروحاً مبين العلل و الاسباب فاذا اريد بالعلم غير المشية فهو الامكاني و اذا ابتدئ بها فهي المشية الكونية و اذا اريد بالعلم المشية و ذكرت دونه فالمراد ان الكلام في اليجاد و العلم لا يعرف ذلك منه بخلاف المشية و اذا فسرت المشية بالذكر الاول فالمراد بذكره بالكون اي بتكوينه و العلم المقدم

عليها الامكاني ومعنى توجه القلب وعقد يقينه على معبود مجهول مطلق ان العابد يتوجه الى معبود يعرفه والشيء لا يعرف الا بما هو عليه فاذا عرف معبوده بما هو عليه فقد عرفه كمال معرفته وهو تعالى لا يدرك كنهه ولا يعرف الا من حيث وصف نفسه وهو تعالى وصف نفسه بانه لا يعرف وامر بان يدعى باسمائه فاذا عقد قلبك على الجهل به مطلقا فقد عرفته بما هو عليه واذ دعوته باسمائه فقد امتثلت امره ولا يقبل هو معرفته من عبده الا هكذا ولو توهمه المكلف او تصوّره وعبّد ذلك المتوهم او المتصوّر فقد عبّد الشيطان وعصى الرحمن ولا تصح النية ولا تقبل العبادة الا بعقد القلب على المجهول الذى لا يدعى الا بما وصف به نفسه .

قال سلمه الله : ثم بين لنا ان الخلق لو اعتقدوا ان الله تبارك وتعالى ذات بسيط خال من جميع الصفات واضدادها حتى العلم والجهل والقدرة والعجز وغير ذلك فلما خلق العلم فى الاشياء صار عالماً وسمى به بمعنى انه لو لم يخترع ولم يحدث شيئاً لم يكن عالماً ولا جاهلاً اذ هما لا يتصوران الا بعد الشيء الموجود واما قبل الوجود فائ معنى لعلمه بالشيء وفى الحديث علمه بالاشياء قبل الاشياء كعلمه بها بعدها اذ لا حصول صورة ولا حضور شيء حينئذ لو كان ثبت القول بالاعيان الثابتة وهو مذهب القائلين بوحدة الوجود وقد ابطلتم هذا المذهب بطرق عديدة وقلتم فى حق مميت الدين انه ضل واضل كثيراً من اهل اليقين فالحاصل لو اعتقدوا كذلك هل كان له وجه صحة ام ينبغي ان يعتقد انه سبحانه متّصف باشرف طرفى التقيض ولم يجز خلوه عنه فان قلتم بالاخير فما معنى حديث انه لا اسم له ولا رسم ولا وصف وكذا حديث حقيقة التوحيد نفى الصفات عنه وهو المذكور فى نهج البلاغة لسيد الوصيين عليه السلام فاكشف الغطاء وبين المراد وثبتنا على ما هو الحق فى دار الغرور ولا ترض لنا بالجهل فى هذه الأمور فانا وجدناكم انكم على السائلين شفيق جدير .

اقول من اعتقد ان معبوده ذات بسيطة خال من جميع الصفات الى اخر ما قال من الاعتقاد الاول هذا كله حق واعتقاده صحيح ولكن يحتاج الى بيان على

نمط الشرح المزجي ذات بسيط حق هو ذات بسيط لا تركيب فيها لافى الخارج ولا فى نفس الامر ولا فى الذهن ولا فى الفرض والاعتبار خال من جميع الصفات واضدادها لأن الصفات التى لها اضداد ولو فى الفرض هو منزّه عنها بخلاف صفاته التى هى ذاته فإنّه غير خالٍ منها لانها ذاته والشىء لا يخلو من ذاته حتّى العلم والجهل والقدرة والعجز وغير ذلك هذه منزّه عنها لأن لها اضداداً فهى غيره وهى خلقه فلما خلق العلم فى الاشياء صار عالماً وسمّى به هذا هو العلم الاشراقى الحادث وهذا الكلام حق لأن هذا العلم الاشراقى يحدث بحدوث المعلوم ويرتفع بارتفاعه لأنه نفس المعلوم بمعنى انه لو لم يخترع ولم يحدث شيئاً لم يكن عالماً لأن هذا نفس المعلوم ولا جاهلاً لأنه عالم لذاته تعالى ولم يزدد علماً بوجود الاشراقى ولا يلحقه نقص بفقدانه لأنه لا يفقده فى ملكه اذ هما لا يتصوران الا بعد الشىء الموجود واما قبل الوجود فافى معنى لعلمه بالشىء ولا شىء لأن دعوى ذلك جهل وقد قال تعالى قل اتنبئونه بما لا يعلم فى السموات ولا فى الارض وقال ام تنبئونه بما لا يعلم فى الارض فاخبر تعالى بانه لا يعلم ان له شريكاً لافى السموات ولا فى الارض فنفى العلم لعدم المعلوم وفى الحديث علمه بالاشياء قبل الاشياء كعلمه بها بعدها هذا هو العلم الاشراقى الامكانى لأن الامكان قبل الممكن ومعه وبعده وهذا العلم كغيره نفس المعلوم وهو ايضاً موجود عنده فى ملكه لم يفقده من ملكه ابدأ اذ لا حصول صورة ولا حضور شىء حينئذ هذا العلم المتعلق بالمعلوم لا فرق فيه بين حصول الصورة وعدمها لأنه العلم الحادث الموجود فى ملكه لا فى ذاته فلا محذور فى الصورة وغيرها لأن قوله علمه بالاشياء دليل على العلم الحادث لأن القديم هو الله تعالى وهو تعالى لا يقترب بشىء ولا يرتبط به شىء اذ لو كان حصول صورة او حضور شىء ثبت القول بالاعيان الثابتة وهو قول القائلين بوحدة الوجود اذا اريد بالعلم العلم الذاتى الذى هو الله تعالى واما اذا اريد به الامكانى الاشراقى الحادث فلا محذور وقد ابطلت هذا المذهب بطرق عديدة وقد ابطله الله واولياؤه عليهم السلام وقتلتم فى حق مميت الدين انه ضل

واضل كثيرا من اهل اليقين بل اقول ان حاله اسوء من ان يوصف ولقد هلك و
اهلك وان يهلكون الا انفسهم فالحاصل لو اعتقدوا كذلك هل كان له وجه
صحة نعم هذا دين الله ودين انبيائه ورسله واوليائه ولكن بالحدود التي
وصفت لك في هذا البيان والله سبحانه هو المستعان ام ينبغي ان يعتقد انه
سبحانه متصف باشرف طرفي النقيض ولم يجز خلوه عنه هذا المعنى لا يصح
على القديم تعالى لأنه لا يوصف بما له جهة تعدد او مقابلة او حيثة او غير ذلك
فاشرف طرفي النقيض ولو كان النقيض لفظا او اعتبارياً يكون نقصاً في شأن
ذاته تعالى لأن الاتصاف هنا ذاتي فيجب فيه اعتبار ما في الصفة في الذات فلو
جاز وصفه باشرف طرفي النقيض كان هو في ذاته اشرف طرفي النقيض
فيكون ذلك اثباتاً للضد تعالى عن ذلك ولم يجز خلوه عنه لأنه عينه فتكون ذاته
اشرف طرفي النقيض وهو باطل فإن قلتم بالاخير فما معنى حديث انه لا اسم له
ولا رسم ولا وصف نحن لا نقول بالاخير لاستلزامه ما سمعت وكذا حديث
نفى الصفات عنه وهو المذكور في نهج البلاغة لسيد الوصيين عليه السلام
فاكشف الغطاء عن المراد وثبتنا على ما هو الحق في دار الغرور ولا ترض لنا
الجهل في هذه الامور الخ ، اعلم ان قول على عليه السلام وقول الرضا عليه
السلام وهو كمال توحيده نفى الصفات عنه ليس المراد منه عدم الاتصاف
اصلاً بل المراد ان هذه الصفات كالحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة هي
ذاته بغير مغايرة ولا تعدد لا في الخارج ولا في نفس الامر ولا في الذهن ولا
في الوجود ولا في المفهوم ولا في الفرض والاعتبار وانما هي الفاظ مترادفة
تدل على معنى بسيط وذات بحث فالله والعلم والقدرة وباقي الصفات معناها
واحد ومفهومها واحد ومصادقها واحد ووجودها واحد فهي كأسد وسبع و
سيّد وعفرتى اسماء مترادفة مُسمّاهَا الحيوان المفترس المعروف وليست هذه
هي المحمولة عليه في قولك الله عالم لأن المحمولة اسماء افعال صيغت من
الفعل واثره اسماء للفاعل كما صيغ من حركة فعل القيام واثره الذي هو القيام
اسم لفاعل القيام وهو مثال زيد الظاهر بالقيام وليست معنى العينية على مذهب

الائمة عليهم السلام ما ذهب اليه بعض العلماء من انها عينه في الوجود وغيره في المفهوم فافهم واشرب صافيا والحمد لله رب العالمين .

قال سلمه الله تعالى : وبيّن لنا ما السبب في اختلاف الاشياء حيث كان بعضها شقياً وبعضها سعيداً وانا قد وجدنا اكثر رسائلكم ونظرنا الى تلك الرسائل ولم نفهم المراد منها والله لو منعتم منا حق نفس الامر ولم يتبينوا لنا ما هو الممكنون المخزون عندكم على ما هي عليه في الواقع ونفس الامر لكنتم قد اَمْتُونَا وفي القيّمة نقول ان الاعتقاد الذي وصل الينا هو الذي وصل منكم فبيّن ان الحق الحقيقي في صيرورة هذه الاشياء على ما كانت عليه ما السبب في ذلك فإن لم توصل الينا ما هو الحق لكنتم من البخلاء تعالى شأنكم عن ذلك فنجنا من النار والآلهلكنا والله انا طالبون للحق ليس قصدا سواه فبين لنا حق البيان الذي ليس شيء سواه لكم بل بيّن ما هو الحق عندكم بحق العزيز الحكيم قال الله تعالى لا تئسوا من رحمته فإنه قريب من المحسنين فاحسن الينا حق الاحسان بيان مرادكم الواقعي في هذه الاشياء كمال البيان ان شاء الله .

اقول هذا اخر كلامه نقلته حرفاً بحرفٍ وأريد منه كما يريد منّي والحكم غداً امامنا فاعلم انك و ان لم تشدد هذا التشديد لا تسمع مني حرفاً الا ما اعتقده و لكن كيف انت واحتماله وقبوله مع ما تسمع ما الناس فيه من الخطب والحاصل ان الله سبحانه خلق مادة نوعية يسمونها الناس بالوجود وهي هيولى لجميع اوليائه محمد و اهل بيته عليه و عليهم السلام وجعلها اربع عشرة حصّة والبس كل حصّة هيكل توحده على حسب اجابته فبقوا يعبدون الله تعالى ليس في الكون غيرهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق من شعاع ذلك النور مائة و اربعة وعشرين الف لمعة نور و البس كل لمعة صورة من صور احوال الاولين عليهم السلام وهؤلاء هم الانبياء والمرسلون و بعث اليهم محمداً صلى الله عليه وآله مع اهل بيته شهداء على التبليغ فاجابوا و بقوا يعبدون الله تعالى الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق من شعاع انوار الانبياء عليهم السلام انوار المؤمنين ثم خلق من اظلة هذه الانوار ذوات الكافرين والمنافقين و اتباع

الفريقين من اصحاب اليمين واصحاب الشمال عند الكعبة فقام داعى الله صلى الله عليه وآله فى عالم الذر قبل خلق السموات والارض باربعة الاف سنة مسنداً ظهره الى الحجر الاسود من الركن العراقى فجعلهم حصصاً كل حصّة غير الاخرى بامر الله تعالى فجعل الله سبحانه بدايعه فى كل حصّة منها التمييز والاختيار وبيّن لكل حصّة منها طريق الخير والشر وهذه مثالها لو كان عندك خشب فاخذت شيئاً منه تريد ان تعمل منه اذا شئت باباً و حصّة اخرى للسريير قبل ان تعمل ذلك و لكن الحصّة صالحة لعمل ما تريد ولغيره فكذلك اعطى كل حصّة منها التمييز والفهم للخير والشر وللحسن والقيبح وجعل فيها الاختيار ثم انّ داعى الله صلى الله عليه وآله كشف للحصص بامر الله عن عليين كتاب الابرار وقال لهم عن الله هذه الصور صور طاعات الله واجابته فمن اطاعنى فيما امره به من طاعة الله واجاب دعوتى الى الله البسه الله صورة اجابته من هذه الصور التى هى صور طاعات الله واجاباته ثم كشف عن سجين كتاب الفجار بامر الله وقال لهم عن الله هذه الصور صور معاصى الله وعدم اجابته فمن عصانى فيما امره به عن الله تعالى وانكر دعوتى الى الله البسه الله سبحانه صورة معصيته وانكاره ثم امره ان يدعوهم فنطق عن الله تعالى وقال لهم معاشر الناس يقول الله ربكم الست بربكم قالوا بلى فقال لهم ومحمد نبيكم فاجاب المؤمنون بالسنتهم وقلوبهم فخلقهم الله من النور وصبغهم فى الرحمة والمنافقون سكتوا عند قوله ومحمد نبيكم بمعنى انهم قالوا بلى متوقفين منتظرين لما سيكون فعلم تعالى ما فى قلوبهم فاوحى الى نبيه صلى الله عليه وآله ان اعرض عنهم وانتظر انهم ينتظرون ثم تماذى بهم الامهال والاعراض حتى وصلوا فى عالم الذر الى غدير خمّ فامر داعيه صلى الله عليه وآله ان يقوم فيكمل لهم الدين ويجدد عليهم العهد المأخوذ عليهم فنطق عن الله تعالى كما امره فقال يقول الله لكم يا معاشر الناس الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى امامكم ووليكم والائمة من ولده ائمتكم وحجج الله عليكم فقال المؤمنون بلى بقلوبهم والسنتهم فكتب فى قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه وقال المنافقون

والكافرون لا بمعنى انهم قالوا بلى بالسنتهم واما بقلوبهم فقالوا لا بمعنى انهم اضمروا الا نطيع هذا المنادى فإنه انما اراد بذلك ان يستولى علينا هو واهل بيته فحصر الولاية والخلافة فيهم فنطق القراء بما اضمروا حكاية عما فى سرائرهم اجعل الالهة الهأ واحداً ان هذا لشيء عجاب وانطلق الملائة امشوا واصبروا على الهتك ان هذا لشيء يراد وانما شقى من شقى وضل من ضل بعد البيان وابتين هذا لك حتى يرتفع الغبار عن وجه النهار،

اعلم ان الله سبحانه قال سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، وقال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية وما خفى فى الربوبية اُصيب فى العبودية الحديث ، والربوبية هنا كناية عن المؤثر والمنير والعبودية كناية عن الاثر والنور ، وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيئنا هـ ، وانت اذا نظرت الى الظالم يظهر لك انه مختار لو شاء لم يظلم والتقى مختار لو شاء فسق فالخلق مختارون فإن قلت كيف يتبين للعاقل القبيح ويرتكبه قلت انظر الى اهل الدنيا تجد الذكى العاقل يعلم قبح الفعل ويرتكبه والاسباب المرجحة للقبيح عند بعض الناس فى الدنيا مثل حب الجاه وحب المال والحسد والعناد وهذه بعينها فى عالم الذر فإن هناك جميع ما وجد فى الدنيا من خير وشر حتى انك ربما تريد تمضى الى المسجد او الى السوق من طريق قريب فتري اَمَامَكَ مَنْ تكره رؤيته او اطلاعه عليك او كلامه لك او غير ذلك فترجع عن الطريق الاقرب وتسلك الالبعد وربما رجعت الى بيتك وتركته عزمك كل ذلك كراهة صحبة من تكرهه فكذلك فى عالم الذر يكون بعض الناس اذا رأى شخصاً ضداً له سبقه الى الاجابة فيترك اجابة الداعى كراهة ان يكون تابعا له او يكون سابقاً عليه او يقال بان فلاناً تابع لفلان فمن اجاب هناك عن معرفة و بصيرة او انكر عن معرفة و بصيرة فإنه فى هذه الدنيا لا يتغير عن حاله فى عالم الذر الا ان يشاء الله فإنه على كل شيء قدير وهو قوله تعالى فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل اى فى عالم الذر وقال الصادق عليه السلام

لا يكون هؤلاء من هؤلاء ولا هؤلاء من هؤلاء ومن اجاب او انكر من غير بصيرة ولا علم فامرّه موقوف على البيان الى يوم القيمة الصغرى او الكبرى ثم يجدد له التكليف فاما ان يجيب عن علم واما ان ينكر عن علم واعلم وقّك الله ان شقوق هذه المسائل وما يرد عليها وما يجاب به كثيرة لا يمكن جمعها في كتابٍ والتسليم والقبول لما يرد عن الرسول والرسول صلى الله عليه و عليهم مفتاح يفتح به كل مقفل ويحلّ به كل مشكل ويعالج به كلّ معضل فمن روى بماء هذا المنهل والآفلا علاج له الا بالمشافهة لأن المشافهة تطرد العصافير بقطع الشجرة لا بالتنفير والله سبحانه ولى التدبير واليه المصير .

وفرغ من تسويدها مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي في الليلة السابعة والعشرين من جميدى الاولى سنة ١٢٣٥ خمس و ثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها واله افضل الصلوة والسلام حامداً مستغفراً مصلياً مسلماً .

الرسالة السراجية
فى جواب الآخوند الملا مصطفى

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة السراجية

- قال: الالتماس من جنابكم ان توضحوا بمشكوة فكركم الشريف و
بمصباح عقلكم المنور المقدس اللطيف لهذا الحقيق في الشعلة
المرئية السراجية النار الغيبية وفعلها و اثر فعلها ومفعولها ١٧٦
- قال: ويَتَنَوَّانِ الدهن اهو محلّ لفعل النار او بمنزلة القابلية وانّ الدخان
و تكليس الدخان اهو اثر النار او اى شىء وان الاستضاءة اهى مفعول
لنار او مفعول لفعل النار والشعلة المرئية اهى عبارة عن ظهور النار او
عبارة عن ظهور فعل النار ١٧٧
- قال: وبعبارة اخرى يَتَنَوَّانِ ووضّحوا في الشعلة المرئية النار الغيبية
الجوهري والحرارة واليوسنة العرضيتين وفعل النار الجوهري و اثر
فعلها ومفعول النار الغيبية الجوهري ومفعول النار العرضية ١٧٨
- قال ويَتَنَوَّانِ كيفية ظهور الشعلة المرئية من النار وطريق حدوثها وبعد
طَبَقُوا مراتب ظهور المشية و حدوثها من الله سبحانه وتعالى او فعل الله
تعالى و اثر المشية ومفعول المشية و اثر المشية ومحلّ المشية وظهوره
تعالى و تبارك بفعله ١٧٨
- قال: ويَتَنَوَّانِ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ ووجود محمد صلى الله عليه واله ما هما
اول هما اثر المشية او مفعول المشية ١٧٩
- قال: ويَتَنَوَّانِ الْإِمَّاكَانَ والوجود ووجود محمد صلى الله عليه واله
بمنزلة الدهن او بمنزلة الدخان او بمنزلة الاستضاءة ١٧٩
- قال: ويَتَنَوَّانِ فِي الشَّرْحِ مَطَابَقَةَ الْمُمَثِّلِ لِلْمُمَثَّلِ لَهُ بَيَانٌ وَاضِحٌ وَتَبْيِينٌ
كَافٍ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ بَعْدَ الشَّرْحِ خَفَاءٌ وَحِجَابٌ لِهَذَا الْحَقِيرِ الْمُحْجُوبِ
و تصير المسئلة والمطلب واضحا لعبدكم ويَتَنَوَّانِ بَيَانٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ
بَيَانٌ أَمْ وَابْلَغَ مِنْهُ فَإِنَّ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ مِنْ أَمْهَاتِ الْمَسَائِلِ وَتَفَرَّعَ عَلَيْهَا
أَكْثَرَ مَطَالِبِكُمْ، الْخ ١٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين انه قد كتب الى ذو المودة والصفاء الاخوند الملام مصطفى^١ ... وفقه الله لما يحب ويرضى مسائل يريد بيانها على حال لا يسع احد فيه البيان من ملازمة الامراض وتشويش البال باختلاف الاحوال وكثرة الاعراض ولم يسعني رده لأنه اهل للجواب و اقتصرْتُ على اقل البيان اعتماداً على فهمه وتسهلاً على نفسي لما اجد من الموانع ولاجل لا يسقط الميسور بالمعسور والى الله ترجع الامور وجعلتُ عبارته متنا والجواب شرحاً كما هو عادتي ليسهل ادراك معنى الجواب ومن الله توفيق الهداية والصواب واليه المرجع والمآب .

قال سلمه الله :الالتماس من جنابكم ان توضحوا بمشكوة فكركم الشريف و بمصباح عقلكم المنور المقدس اللطيف لهذا الحقير في الشعلة المرئية السراجية النار الغيبية وفعلها و اثر فعلها ومفعولها .

اقول :اعلم ان الشعلة المرئية مركبة من وجود وماهية وهي بمنزلة عقل الكل وهو مركب ايضا من وجود وماهية يعنى من مادة وصورة فمادته اثر فعل الله وهو الوجود الذى هو اول فائض من فعل الله ومشيته وهو الماء الذى جعل منه كل شىء حتى وصورته انفعاله وقبوله للايجاد والشعلة المرئية وجودها الذى هو مادتها اثر فعل النار الصادر من تأثير فعل النار الذى هو الحرارة و اليبوسة العرضيتان و اثر فعل النار هو استضاءة الدخان واستنارته عن فعل النار و ماهيتها التى هى صورتها انفعال ذلك الدخان بالاستضاءة لأن دهن السراج لما قربت منه النار حرقته وكّلسته حتى كان دخانا فلما وصل الى رتبة الدخانية

^١ (بياض فى الاصل)

بمسّ النار انفعال بالاستضاءة عنها فالنار التي هي الحرارة واليوسة الجوهريتان آية الخالق جل وعلا وهي غائبة عن الادراك والحرارة المدركة من الشعلة تأثير فعلها والاستضاءة المرئية اثر ذلك التأثير الفعلى ومحل الاستضاءة هو الدخان والامكان الذى يستمدّ منه الدخان هو الدهن ففعل النار اية المشية وتأثيره اية ايجادها لمفعولها والدخان آية انفعال الوجود وقابليته والدهن الذى يستمد منه الدخان الحامل للاستضاءة المرئية اية الامكان الذى يستمد منه تأثر الكائن وقابليته والسراج اية عقل الكل وتفصيل ذلك كله فى قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الى اخر الاية.

قال سلمه الله تعالى : ويَنبَغُ ان الدهن اهو محلّ لفعل النار او بمنزلة القابلية وانّ الدخان وتكليس الدخان اهو اثر النار او اى شىء وان الاستضاءة اهي مفعول للنار او مفعول لفعل النار والشعلة المرئية اهي عبارة عن ظهور النار او عبارة عن ظهور فعل النار .

اقول : قد اشرنا قبل ان الدهن بمنزلة الامكان وان انفعال ما منه حتى صار دخانا بمنزلة القابلية لتأثير فعل النار وهذا الانفعال هو تمكين الفاعل هوية المفعول من قبول اثر الفعل وهذا التمكين مساوق للتكوين فى الظهور الكونى متأخر عنه بالذات لترتبه عليه وان الدخان المستمد من الدهن هو محل الاستضاءة لأنه هو المستضىء عن تأثير فعل النار وتكليسه له والدخان ليس اثراً للنار ولا لفعلها بل هو من الدهن فلما كلّسه فعل النار حتى صار دخانا انفعال بالضياء عن تأثير ذلك الفعل فيه وتكليسه له واما الاستضاءة فهي مفعول النار لكن النار لا تفعل بنفسها وانما تفعل بفعلها فإن قلت انها مفعول للنار فصحيح باعتبار مفعوله بفعلها وان قلت انها مفعول لفعل النار فصحيح باعتبار مفعوله بفعلها واما الشعلة المرئية فهي عبارة عن ظهور النار بها يعنى ان النار لا تظهر بذاتها وانما ظهورها عبارة عن اظهار الشعلة الدالة على وجودها ولو قلت ان الشعلة عبارة عن ظهور فعل النار يعنى انها اثره الدال عليه لم يكن به بأس .

قال سلمه الله تعالى : و بعبارة اخرى يَبْنُوا و وَّضَحُوا فى الشعلة المرئية النار الغيبى الجوهرى و الحرارة و اليبوسة العرضيتين و فعل النار الجوهرى و اثر فعلها و مفعول النار الغيبى الجوهرى و مفعول النار العرضى .

اقول : اعلم انَّ النَّارَ الغيبى الجوهرى التى هى عبارة عن حرارة و يبوسة جوهرين ليست فى الشعلة على جهة الحلول و لا خارجة على نحو العزلة بل يقال هى داخله فيها لا كشىء داخل و خارجة منها لا كشىء خارج لأن النار المشار اليها آيةُ الله فى خلقه آيةُ استدلالٍ عليه لا آيةُ تَكشِيفٍ له فهى فى الشعلة ظاهرة بفعلها و تدبيرها و اما الحرارة و اليبوسة العرضيتان فهما متعلقان بالشعلة تعلق المؤثر باثره الصدورى لأن الشعلة قائمة بهما قيام صدور كقيام الكلام بتكلم المتكلم و اما فعل النار الجوهرى فهو التكلّيس و الاحراق و الاضاءة بقابلها و هو الدخان و اثر الفعل هو الاضاءة و هو المس المذكور فى قوله تعالى يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسه نار و المراد باضاءة الفعل احداث الاضاءة فى الدخان بقابلته للاستضاءة و اما قولكم و مفعول النار الغيبى الجوهرى الخ ، فلا يستقيم كونه غيبا الا بالنسبة الى من دونه من آثاره و لا يستقيم كونه جوهريا الا بالنسبة الى اثاره و معلولاته و اما بالنسبة الى الفعل فهو عرض و ظاهر و هذا ظاهر مما تقدم .

قال سلمه الله تعالى : و يَبْنُوا كيفية ظهور الشعلة المرئية من النار و طريق حدوثها و بعد طَبَّقُوا مراتب ظهور المشيئة و حدوثها من الله سبحانه و تعالى او فعل الله تعالى و اثر المشيئة و مفعول المشيئة و اثر المشيئة و محل المشيئة و ظهوره تعالى و تبارك بفعله .

اقول : اما كيفية ظهور الشعلة من النار الخ ، فَلِأَنَّ النَّارَ لَمَّا كَلَّسَتْ الدهن حَتَّى كَانَ دُخَاناً بحرارتها اشتعلت فيه فاستنار الدخانُ بِاشْتِعَالِهَا فيه كما استنارت الارض و الجدار بِانْبِسَاطِ الشَّمْسِ عليها فكما انَّ كثافة الجدار و الارض هى قابلية الاستنارة بانبساط شعاع الشَّمْسِ عليها كذلك كثافة الدخانية هى قابلية الاستنارة بِاشتعال النار فيها و الاشتعال الذى هو مس النار هو ظهور

تأثير فعلها في الدخان الذي به القابلية بالاثار الظاهر اى ظهور التأثير بالاثار فالاثار هو النور الظاهر القائم بالدخان ظهر التأثير به في الاشتعال فيه وهو بمنزلة الوجود الذي هو المادة والتأثير صورة الفعل وهو بمنزلة اليجاد والتكوين وكثافة الدخان بمنزلة الماهية والصورة وفعل النار بمنزلة المشيئة والنار التي هي الحرارة واليوسه الجوهريتان آية الفاعل الظاهر بمصنوعاته عز وجل وله المثل الاعلى و اثر المشيئة ومفعولها شىء واحد وهو الوجود ويسمى بالماء وهو محل المشيئة ايضاً و اما ظهوره تعالى بفعله وظهور فعله بمفعوله اذ لا ينفك الفعل عن المفعول .

قال سلمه الله تعالى : و بَيَّنَّا اَنَّ الْعَقْلَ الْاَوَّلَ و وجود محمد صلى الله عليه واله ما هما اول اهـما اثر المشيئة او مفعول المشيئة .

اقول : اعلم ان وجود محمد صلى الله عليه هو اَوَّلُ فائضٍ عن فعلِ الله تعالى وهو اثرها وهو متعلق المشيئة الذى لا تظهر الا به فهو كالانكسار والمشيئة هو كالكسر وهو الانفعال الرجح المشار اليه بالزيت الذى يكاد يضىء ولو لم تَمَسَّسُهُ نار كناية عن راجحيته فى الوجود والظهور وهو المقام الجامع لمعانيه سبحانه اى معانى افعاله فلما بعثه فعل الله وكلمته الى ارض الجرز يعنى القابلية ظهر بهما العقل فان هذا الوجود بمنزلة الماء والقابلية بمنزلة ارض الجرز والارض الميتة فنزل عليها اى نزل الوجود المحمدي (ص) الذى هو الماء الى ارض الجرز الذى هو الماهية والقابلية ظهر منهما العقل الكلى الذى هو أبلد الطيب فوجوده صلى الله عليه واله اثر المشيئة ومفعولها وبه وبالقابلية ظهر العقل اى عقل الكل فالعقل وجه ذلك الوجود ووزيره .

قال ايده الله تعالى : و بَيَّنَّا اَنَّ الْاِمَكَانَ و الوجود و وجود محمد صلى الله عليه واله بمنزلة الدهن او بمنزلة الدخان او بمنزلة الاستضاءة .

اقول : الامكان فى السراج له مراتب منها بمنزلة شجرة الزيتون التى يؤخذ منها الدهن وبمنزلة الزيت الذى يوضع فى السراج وتكلس الاجزاء الى ان تقرب من الدخان بمنزلة التمكن من الامكان ايضاً الا انه اخر مراتب انفراده

عن الكون في الجملة ليس بعده إلا التهيؤ للقبول فإنه البرزخ بين العارى عن الكون والمصاحب للكون ، هذا في طرف الجهة السفلى من ناحية نسبة الممكنات و أما الامكان في طرف الجهة العليا فالحرارة و اليوسنة العرضيتان بمنزلة المشية الامكانية و تكليس الاجزاء الى ان تقرب من الدخان بمنزلة التمكن للقبول (ظ) من المشية و التهيؤ للقبول برزخ للكون ليس بعده إلا ظهور الكون و الاستضاءة ظهور القابل بالمقبول بربط احدهما بالآخر و المراد بالقابل هوية المكوّن حين التكوين و المراد بالمقبول ظهور المكوّن بكسر الواو بالمكوّن بفتح الواو حين التكوّن و المقبول هو النور الذى استنار به الدخان من مس الثار و هو المسمى بالوجود و الدخان هو الماهية الاولى المسماة بالانوجاد و الماهية الثانية هى عين المكوّن المعبر فيها القابل و المقبول معاً بمنزلة السراج و القابل هو الدخان لأنه هو هوية المكوّن حين التكوين و قولنا حين التكوين لبيان انه قبل التكوين ليس شيئاً و قولنا أولاً و المراد بالمقبول ظهور المكوّن بكسر الواو يعنى الفاعل بالمكوّن بفتح الواو يعنى المفعول بالذات و هو الوجود الذى هو بمنزلة نور السراج و نعنى بقولنا حين التكوّن ان النور قبل القبول لا يظهر و انما يتحقّق ظهوره بالقابلية التى هى المفعول بالعرض و معنى ظهور الفاعل به كظهور النار بالنور الذى استنار به الدخان ان الفاعل فى نفسه لا يظهر كما ان النار فى نفسها لا تظهر بل هى ابدأً غيبٌ و انما يظهر الفاعل بنوره اى باظهار نوره و هو الوجود كما ان النار انما تظهر بنورها اى باظهار نورها فى الدخان لأن المحدث اثر لا يتقوّم و لا يظهر الا فى محلّ و هو الماهية و القابلية كذلك النور الذى فى السراج لا يتقوّم و لا يظهر الا فى محلّ و هو الدخان .

بقى شىء و هو ان المحدث لا بقاء له الا بالمدد و هو ان يمدّ بما هو كبدئيه من وجود و ماهية مما هو مذكور به فى العلم الامكانى فكل فيض من الوجود يمدّ به لا يظهر الا بقابليته كاصل المحدث بل هو هو لأنه قائم من الفعل قيام صدور كما فى تأويل قوله تعالى افعيننا بالخلق الاول بل هم فى لبسٍ من

خلق جديد لأن القابل هو انفعال المقبول كما تقول خلقه فانخلق فلا يتحقق خلق الذى به الكون الا بانخلق الذى به التكوّن فكذلك مثاله ودليله وهو السراج لا بقاء له الا بالمدد حرفاً بحرف فما دامت النار موجودة فى رتبة غيبها الذى هو ازائها ففعلها موجود فى رتبة امكانه فاذا جاورَ فعلها موجبُ ظهور اثره بتأثيره كالدهن مثلاً كلّست بفعلها ما جاوره من الدهن حتى صار دخاناً فاذا صار دخاناً ظهر فيه اثر فعلها فإن ذهب الدهن بطل السراج ولم يكن له بقاء لأنه لا بقاء له الا بالمدد وقد ذهب مدده من جهة القابلية وما دام الدهن باقياً فالسراج باقٍ لدوام المدد من طرف القابل والمقبول فاما ما كان من القابل فإنّ النار بفعلها دائماً تكلّس منه دخاناً وكلّما صار شيء منه دخاناً استنار بمسّها واشتعالها فيه لأن النار لا تشتعل الا فى الدخان وما كان من نحوه كالفتح الماترى انك اذا وضعت فيها الخشب لا تشتعل بالخشب بل يصفرّ بحرارتها ويوسّتها ويسودّ فاذا لم يبق فيه من الرطوبة الذاتية الا ما يمسكه اشتعلت فيه لما بينهما من المناسبة باليوسيتين وهكذا على سبيل الاتصال بالمدد كلّما كلّست شيئاً منه حتى صار دخاناً اشتعلت به واستنار بالاشتعال وتكلّس ما يليه بحيث لا يكون بين تمام الاشتعال بجزء وبين كون جزءٍ اخر متّصل به يكون دخاناً فصل فلو حصل فصل ولو قليلاً انطفئ السراج ولو حصل فصل ولو قليلاً بين المحدث والمدد المتجدّد بطل وفنى المحدث ولم يكن شيئاً وآية هذا اذا اردت ذلك تجدّها فى صورتك اذا قابلت المرأة فانّ الصورة لا يمكن ان تبقى ولو لحظة بغير مدد المقابلة فاستبصر امرك بما ضرب الله لك من الامثال كالصورة فى المرأة والسراج وكالكلام من المتكلم وامثال ذلك والله يحفظ لك وعليك .

قال سلمه الله تعالى : وبيّنوا فى الشرح مطابقة الممثل للممثل له ببيان واضح وتبيين كافٍ بحيث لا يكون بعد الشرح خفاء وحجاب لهذا الحقيقير المحجوب وتصير المسئلة والمطلب واضحاً لعبدكم وبيّنوا ببيان لا يمكن ان يكون بياناً اتمّ وابلغ منه فإنّ هذه المسئلة من امهات المسائل ويتفرع عليها اكثر مطالبكم ، الخ .

اقول : قد اشرت الى ما يمكنني تبينه من جهة ما تطلبون يحصل لمن عرف ما ذكرته جُلّ مطالبنا في كيفية بدء الخلق بما لاتجده ولا ما يدانيه في كتاب الآ فيما يستفاد من كلام اهل البيت صلى الله عليهم اجمعين لأن ذلك الذى ذكرته هو ما استفدته من كلماتهم عليهم السلام بما افادوا و تفضلوا و ليس كل من طلب من كلماتهم وجد لأن مدارك هذه الامور توقيفية و الله سبحانه و لى التوفيق و اما قولكم ايدكم الله لا يكون بيان اتم و ابلغ منه ، فهو على عمومه لا يمكن الجواب عنه لأن من هو اعلى متى يقدر على اتم و ابلغ من قولى و انا ايضا الذى اتمكن منه و اقدر عليه على اربعة اقسام : الاول لا يجوز لى بيانه الثانى لا اقدر على العبارة عنه الثالث يحتاج الى تطويل ربّما يفوت منه المطلوب لكثرة المقدمات و ارتباط الاشياء بعضها ببعض و لضيق وقتى و تشويش افكارى لكثرة الاشغال و اختلاف الاحوال و لضعف بدنى بكثرة الامراض و دواعى الاعراض الرابع ما ذكرته لجنا بكم و عندى أنّه كافٍ فيما اردت و افٍ بما طلبت شافٍ بما فيه من فتح ابواب الاطلاع على اسرار الكون و الله سبحانه و لى التوفيق و العون و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

وقع الفراغ من تسويدها بيد مبيديها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى فى ليلة الخميس العاشرة من ذى الحجة الحرام سنة احدى و ثلاثين بعد المائة^١ . و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و اله افضل الصلوة و السلام فى البلد المحروسة عن حوادث الزمان كرمان شاهان حامدا مصليا مسلّما مستغفراً و الحمد لله وحده .

رسالة في شرح حديث رأس الجالوت
في شرح ما سأل رأس الجالوت مولانا الرضا عليه السلام
على سبيل الالغاز والتعمية

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح حديث رأس الجالوت

قال يا مولاي ما الكفر والايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال فى سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا عليه السلم كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما رأى رأس الجالوت سكوته حملته على عيه وشجعتة نفسه بسؤال آخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد والموجد الموجد والجارى المنجمد والناقص الزائد فلما سمع الرضا (ع) كلامه ورأى تسويل نفسه له قال يا ابن ابيه اى شىء تقول ومن تقول ولمن تقول

تقول بينا انت انت صرنا نحن نحن فهذا جواب موجز ١٨٦

قال (ع) واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الدارى والحمد لله البارئان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيطان المقبولان المردودان لاحدهما الجنة وللآخر النيران وهما المتفقان المختلفان وهما المرجوان ونص به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فباى آلاء ربكما تكذبان ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلناه يظهر جواب باقى سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان فلما سمع رأس الجالوت كلامه بهت ونخرو شهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله

(ص) وانك ولى الله ووصى رسوله ومعدن علمه حقا حقا ١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي قد التمس مني من تجب (يجب خل) على طاعته ان اشير الى بعض بيان حديث نقل عن بعض المشايخ وهو ان لم يجده مسندا^١ الا ان المطلوب بيان معناه لأنه قد جرى في السؤال والجواب على سبيل الالغاز والتعمية لأن السائل قصد به الاستخبار والاستعجاز فامتثلت امره على غير ميل مني لذلك لأن الذي فهمته منه يتوقف على بسط و اشارات و تكثير كلمات في تقديم مقدمات و القلب غير مجتمع لها و لكن اقتصر على بعض الاشارة اعتمادا على فهمه واقتفاء لرمه (لرأسه خل) فاقول وبالله (الله خل) المستعان و عليه التكلان :

قال سلمه الله تعالى : سأل رأس الجالوت مولانا الرضا عليه السلم فقال يا مولاي ما الكفر والايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا عليه السلم كلامه لم يحر جوابا و نكت باصبغه الارض و اطرق مليا فلما رأى رأس الجالوت سكوته حملته على عيه و شجعتة نفسه بسؤال آخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثرو المتكثر المتوحد و الموجد الموجد و الجارى المنجمد و الناقص الزائد فلما

^١ بسم الله الرحمن الرحيم - قال العبد المسكين احمد بن زين الدين اني كنت في اول امرى كلما رأيت شيئا او سمعت (سمعتة خل) و اشتبه على رأيت في المنام بيانه بما يطابق الواقع والحق والآن لما كثرت على الاشغال وتشيت (الاشتغال و تشيت خل) البال قل و ررد ذلك الحال على الا انه لم يرتفع بالكلية و بعد ان كتبت هذه الكلمات في بيان هذا الحديث و لم نجده مسندا وانما نقل هكذا رأيت في المنام ان عندي كتابا مجلدا كبيرا في حجمه و ثخنه و كأنه من تأليف المحدثين من اصحاب الاثمة (ع) او من يقربون منهم و اذا فيه (في خل) بعض استدلالاته كلمات من متن هذا الحديث و يسند روايته الى طلحة بن زيد فلما انتهت خطر ببالي انه يجوز انه مروى من طريقين احدهما عن طلحة بن زيد عن الصادق (ع) والاخر عن الرضا (ع) و يجوز ان اسناده عن الرضا (ع) سهو من الكاتب او الراوى و انما لم يترجح عندي في خاطري اختلاف رؤياى لما اطمانت نفسى اليه من ان ما اجد في المنام من امثال ذلك لا يكاد يخالف الواقع ايدا وان (الواقع و ان خل) كان يجوز اختلافه في هذه المرة والله اعلم . منه دام ظله العالي (رحمة الله عليه خل) .

سمع الرضا (ع) كلامه ورأى تسويل نفسه له قال يا ابن ابيه اى شىء تقول و ممن تقول و لمن تقول بينا انت انت صرنا نحن نحن فهذا جواب موجز.

اقول ان السائل قد علم ان محمدا (ص) و اوصيائه عليهم السلم حجج الله و انهم اذا سئلوا اجابوا كما نزلت به كتبهم و نطقت به انبياءهم و لكن بناء على اعتقاده الفاسد بان محمدا العربى صلى الله عليه و آله لم يبعث رمز فى سؤاله و جعله معمى تشديدا منه على المسئول لظنه به انه مدع ليختبر صدقه بفك الرموز و استخراج الكنوز و الامام عليه السلم عرف بالتوسم سريره فى قصده و طيب طينته فى حقيقته و مآل امره فسكت عن معاجلة الجواب لتقوى نفسه فيستقصى سؤالاته و لئلا تضعف نفسه عن ادراك الجواب بسبب المعاجلة و ليظهر له حسن اناته عليه السلم ليعرف حسن خلقه فيكون معينا له على قبول الاسلام و انما اجابه (ع) برمز اشد من رمزه و ادق حتى انه لا يعرفه و لا يدرك معناه مع قلة لفظه و اختصاره ليظهر صحة ما يدعيه من الخلافة الكبرى باتيانه بما لا يستطيعه و لا يحيط به علما و لما علم عليه السلم ان هذا لا يقطع حجته لأنه لا يفهم منه جواب مسألته بل له ان ينكر و يقول انك لم تجبني عن سؤالي استدرك ذلك فقال و اما الجواب المفصل الخ ، و اتى به ممزوجا بالبيان رمزه ليفهم الجواب من بعضه و يذل فى نفسه بعجزه عن كله فإنه عليه السلم رمز فيه اشياء لا يعرفها الا الخسيس من المؤمنين و لهذا قال عليه السلم و يعلم قولنا من كان من سنخ الانسان اشارة الى قولهم (ع) ان حديثنا صعب مستصعب اجرد ذكوان ثقيل مقنع لا يحتمله ملك مقرب و لا نبي مرسل و لا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان فسئل (ع) فمن يحتمله قال من شئنا.

و ينبغى الاشارة الى بيان السؤال فى نفسه ليتبين مطابقة الجواب له فنقول قوله ما الكفر و الايمان يشير الى قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله و لهذا قدم الكفر كما فى الاية قوله و ما الكفران يريد الكفر بالطاغوت و الكفر بالله قوله و ما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان ، الشيطانان اذا اطلقا النفس الامارة و الشيطان المقيض فعلى هذا المعنى يكون معنى قوله كلاهما المرجوان

ان النفس يرجى لها ان تكون مطمئنة والشيطان يرجى له ان يسلم كما قال صلى الله عليه وآله لكل نفس شيطان فقيل وانت يا رسول الله (ص) فقال نعم ولكنه اسلم وفي رواية ولكن اعانى الله عليه والمراد واحد يعنى اسلم وذلك لأن ذلك الشيطان المقيض انما قىض لها ليعينها على مقتضى ميلها الى ملكها وهو الماهية فاذا اطمأنت النفس وكانت تابعة للعقل فى مقتضيات ملكه وهو الوجود اسلم الشيطان المقيض لها وكان تابعا للملك المؤيد للعقل فبهذا اللحاظ يكونان مرجوين ومعنى اخر ان معنى المرجوين المؤخر حكمهما من الشقاوة والسعادة من الارزاء اما فى انفسهما او فى متعلقهما وهذا ظاهر فى معنى الشيطانين اذا اطلق هذا اللفظ بل احسن ما ينبغى ان يفسر به الا ان جواب الامام عليه السلم يدل على ان المراد ظاهرا بهما الكفران لقوله عليه السلم كما يأتى و هما المتفقان المختلفان وهما المرجوان فعلى قوله (ع) كما هو الحق لأنه اعلم بالمراد يجوز ان يراد به الحقيقة او المجاز فإن اراد الحقيقة ففيه غموض وخفاء والاشارة اليه ان الكفر الذى هو الستر والجحود اسم معنى والمعانى فى الحقيقة اعيان بالنسبة الى ما دونها كما ان الاعيان معانى (معان خل) بالنسبة الى ما فوقها يعنى ان الاعراض جواهر لاعراضها كما ان الجواهر اعراض لعلها و حيث انقسم الوجود الى نور وظلمة فكل نور ملك وكل ظلمة شيطان والمركب منهما انسان فعلى هذا يظهر البيان فى ان الكفر بالله شيطان ويخفى ان الكفر بالطاغوت شيطان الا على معنى انه مطلق جحود وهو فى الحقيقة ستر وفقدان ثم معنى كونهما مرجوين انهما فى معرض الزيادة والنقصان وجواز التغير والتبديل فى حكم الامكان فإن اراد المجاز فمن باب تسمية المسبب باسم السبب امتحانا فى البيان .

وقوله وقد نطق كلام الرحمن بما قلت الخ ، استشهاد على صحة كلامه فإن الله سبحانه قال الرحمن علم القرآن خلق الانسان الذى هو محل الكفر والايان بما اوجب له وعليه من البيان وهو هداية النجدين واعطاؤه الركنين الاعظمين اللذين هما مأوى الملك والشيطان ومنشأ الكفر والايان وهما

الوجود والماهية فإنّ للوجود وجهاً ومرآة وهو العقل وهو صورة وجه الراس الخاص به من العقل الكلى والملك موكل بهذه الصورة وللماهية وجه ومرآة وهو النفس الامارة وهى صورة وجه الراس الخاص به من الجهل الكلى والشيطان مقيض لهذه الصورة والانسان الذى هو مجموع الركنين محل تعليم البيان فهداية نجد الخير للوجود يستعمله العقل بمعونة الملك وهداية نجد الشر للماهية تستعمله النفس بمعونة الشيطان فاستدل على الايمان فى الانسان بالملكين العقل والملك وعلى الكفر بالشيطانين النفس والشيطان ولو فرضنا انه حكى سؤاله عن بعض الكتب المنزلة او عن بعض الانبياء بان الشيطانين هما المذكوران فى سورة الرحمن من القرآن المنزل بخير الاديان فالمراد بهما ما ذكرنا من النفس والشيطان والكفر بمعنييه على ما تقدم من البيان والشمس والقمر اللذان هما فى الدنيا والاخرة بحسبان فانهما المرادان بالشيطانين والجبت والطاغوت وهما منشأ كل كفر وعدوان وايضا قوله تعالى علمه البيان اى علم الانسان القرآن الذى هو بيان كل شىء فالانسان هو كتاب القرآن فإن كنت ايتها المسؤول ذلك الانسان المعلم البيان فانت تعلم مرادى وتجب سؤالى وسكوته عليه السلم عن المعاجلة لما قلنا سابقا من اظهار الافادة والرفق والتشجيع له للترغيب واستقصاء سؤاله .

وقوله ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد الخ ، يوجد جوابه فى الانسان بدليل استشهاده بقوله تعالى خلق الانسان الخ ، فالانسان بالنظر الى مهيته وهى الماهية الثانية له واحد (الماهية الثانية واحد خ) ويؤيده توحيد افعاله وارادته وانيتة والنظر الى بدئه واركان مهيته متكثرة لانه وجود وماهية ويؤيده اختلاف افعاله فى نفسها وارادته فى نفسها وفى متعلقاتهما فيصدر عنه الضدان فى حالين فمن جهة وجوده ايمان ومن جهة ماهيته كفر بالله ومن بينهما كفر بالشيطان وهو الموجد بفتح الجيم بفعل الله المنجمد بسكون مفعوليته وبرودتها الزايد بالمدد المتصل الذى به بقاؤه (الذى بقاؤه خل) فانما هو شىء بالمدد الا انه سبحانه يمدده مما له فهو نهر يجرى مستدير عوده الى

بدئه و بدؤه من عوده فهو كرة مجوفة تدور على قطبها لا الى خصوص جهة الا جهة قطبها المنزه عن الجهة و هو الموجد بكسر الجيم بامر الله وقدره كلما يصدر عنه من الاقوال و الاعمال من كفر و ايمان و الجارى فيها على حسب التيسير و التقدير من الحكيم الخبير و الناقص بما يعود منه الى بدء الزيادة فيه و ما اشبه ذلك و لا ينافيه جوابه عليه السلم بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان كما يأتى لأن البحر العذب وجوده و الملح الاجاج مهيته و البرزخ ربطه بها و ارتباطها به و قد فصلنا هذه المعانى فى رسائلنا تفصيلا من اراد ذلك طلبه هنالك (هناك خل) الا ان سياق جوابه عليه السلم يدل ظاهرا على انه الكفر لأنه بحسب المفهوم اللغوى ظاهرا واحد و هو التغطية و الستر و متكرر فإنه كفر بالطاغوت و كفر بالله و هو الموجد بفتح الجيم من مادة و صورة مادته امر الله بالقبول عنه و صورته قبول المكلف و انكاره فامر الله مع القبول ايمان بالله و كفر بالطاغوت و مع الرد و الانكار كفر بالله و ايمان بالطاغوت و مطلق الكفر خلقه الله بقبول امره ايمانا و برده كفرا و هو الموجد بكسر الجيم لأنه صورة الثواب و العقاب فهو القابلية المطلقة لقبولها التكليف من وجهه ايمان و من وراء ظهره كفر و انما نسب الایجاد اليه مع انه ليس منه الا القبول بالاختيار لأن القبول صنع يسند الفعل به الى نفسه و لهذا كان امر الفاعل فاعله المفعول فاذا قال (تعالى خل) كن كان فاعل امره الذى هو كن انت ايها المكون بفتح الواو و ضمير المكون فاعل امر المكون بكسر الواو و الفاعل موجد و هو ظاهر و هو جار فى المعانى و الاعيان على سنن واحد كما هو شأن المطاوعة تقول خلقه فانخلق و لهذا كان القبول منشأ الصورة و الحقيقة انما هى حقيقة بها لانها مناط الاحكام و الافعال و التكاليفات لا المادة و ان كانت لا تتقوم الصورة الا بها و هو الجارى فى جميع جزئيات المعاصى بالانعكاسات المعنوية و هو المنجمد لغلبة الطبع على قلوبهم التى هى محله بحكم و كذلك حقت كلمة ربك و قال تعالى و لو اننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شىء قبل ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله و الاستثناء حكم الامكان كما قال تعالى و لئن شئنا لنذهبن بالذى

او حينئذ اليك فلا ينافى الانجماد والناقص قد يتحقق نقصانه بذهاب بعض جزئياته التى هى اثاره كما لو عمل الكافر بعض الطاعات ولو بغير اختياره ورضاه ولم يعرف (لم يوف خل) عمله فى الدنيا ولا فى البرزخ بسبب مانع او لكثرة فإِنَّه يخفف عنه مقتضى عذابه فى النار بحيث لا يحس به وهو فى النار وفى امالى الطبرسى ان النبى صلى الله عليه وآله سأل جبرئيل عليه السلم عن حاتم طى فقال ان الله يبنى له بيتا من مدر فى جهنم كيلا يصيبه وهجها نقلته بالمعنى ، وذلك لاجل كرمه وهذا فى الحقيقة نقصان فى الكفر فافهم والزائد بعكس الناقص واليه الاشارة بقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا .

فافهم فلما تبين له عليه السلم من السائل ما يخشى منه منافاة المقصود اجابه على الفور لبيان انه لو كان السكوت للعجز عن اول السؤال لما اتى على الفور بعد انقطاع اخره الذى هو اصعب من اوله بجواب بسيط يجمع الاول والاخر ليبيته السائل وليعلمه انه عرف الاول والاخر بدليل وحدة الجواب واجماله وليظهر له ما لم يعلم فقال روى فداء يا ابن ابيه وفيه لطايف كثيرة منها الاستحغار له من جهة ابيه لينفره عن دينه الاول ومنها التنبيه على انك ماتوهمت من هذه الاوهام الا لما فيك من عادة المذهب الذى كان ابوك عليه ومنها ان عدم نسبته الى ابيه انه ليس له اب يسمى به كناية عن ضلالته وعدم رجوعه فى دينه ومعرفته الى ركن وثيق كما يثق الابن بانتسابه الى ابيه ومنها عدوله عن اسمه الى اسم ابيه اشارة الى انك الى الآن لم تعرف اسمك الذى يستقر دعاؤك به فيما بعد وان كان يعلم مآله الى اسم السعيد الا ان الشيء ما لم يكن يجوز فى حكم المشية ان لا يكون كما قال على عليه السلم فى جواب ميثم التمار لما ذكر امر ابن ملجم لعنة الله عليه قال عليه السلم لولا اية فى كتاب الله لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيامة وهى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت مع انه عليه السلم يعلم انه قاتله فافهم ومنها ارادة ابهام اسمه بشارة منه له الى ان اباه الحقيقى محمد صلى الله عليه وآله كما قال صلى الله عليه وآله انا وعلى ابوا

هذه الامة ، وغير ذلك من اللطايف .

قال عليه السلم اى شىء تقول اى ما تريد بقولك اتريد التعجيز ام تريد الاستخبار للمسئول ام تريد الاستفهام ام تريد الهداية و الرشاد فكلما تريد تجد للباطل نفيا و ابعادا و للحق هداية و ارشادا و ممن تقول فإن من تقول عنهم فى صوابهم النينا راجعون و بنا يهتدون و لمن تقول و انت لاتعرفه حتى سولت لك نفسك التعجيز له و لو علمت استسلمت قال عليه السلم بينا انت انت صرنا نحن نحن ، اقول ليس لى امتداد و لا فى دواتى مداد و لا فى قلمى استمداد و ليس فى عقلى بالفعل استعداد لما فى سريرات الفؤاد فى البيان عن كل ما اراد و لكن لا يسقط الميسور بالمعسور قال بينا انت انت فى انخفاضك و انحطاط مقامك عما تتوهم من التعجيز اذ ظهرنا لك فى اعجاز لك تبتهت فيه عن وجدانك فانت حينئذ مثل للكفر بالله و نحن حينئذ اصل الايمان و مثلنا الكفر بالطاغوت لأنه صفة الايمان بالله الذى نحن اصله لقوله تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان و بيانه فى قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان البحر الاول القرآن و الثانى كتاب القرآن الذى هو الانسان و هو نحن المعلمون البيان و البرزخ جدنا صلى الله عليه و آله حملنا القرآن فتحملنا قال بينا انت انت فى كفرك اذ صرنا معك نحن نحن اى ان الكفر ما كنت عليه و الايمان ما تكون معنا عليه اذا اسلمت فإن الايمان كونك معنا على ديننا و الكفران وقعا منك فى حالتك الاولى قبل الايمان كفرك بالله و الثانية بعده كفرك بالطاغوت و قد مرج بحرى كفرىك فى ارض جسدك يلتقيان بينهما الجاذب الى الخير فلا يبغي كفرك بالله اولا على كفرك بالطاغوت اخيرا بان يلوثه بشوب من ظلمته و لا كفرك بالطاغوت كفرك بالله اولا الا بالعدل و الجاذب البرزخ و هو لطف نبوة جدنا صلى الله عليه و آله قال بينا انت انت فى تشخصك و ظهورك المجتث بحيث يشار اليك و انت سراب كأنك ماء عند الجهال و هذا مثل للكفر و الاعمال المترتبة عليه كما قال تعالى و الذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء الاية ، اذ صرنا نحن نحن اى تبين الرشد من الغى و الرشد

الايمان بالله الذى صفته الكفر بالطاغوت و الغى الايمان بالطاغوت الذى اصله الكفر بالله و الكفران فى هذه الوجوه الثلاثة هما البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و هما ثمرة علمه البيان و هما الشيطانان المرجوان على احد الوجهين المتقدمين كما قررنا سابقا من ان العذب منهما الشيطان المسلم و من ان المعانى اعيان فلاحظ و بالجملة فهذا تمثيل للجواب الموجز المتضمن للمفصل كما اشرنا اليه على اكمل وجه و اعم بيان .

قال (ع) و اما الجواب المفصل فاقول ان كنت الدارى و الحمد لله البارئ ان الكفر كفران كفر بالله و كفر بالشيطان و هما الشيطان المقبولان المردودان لاحدهما الجنة و للآخر النيران و هما المتفقان المختلفان و هما المرجوان و نص به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فباى آلاء ربكما تكذبان و يعلم قولنا من كان من سنخ الانسان و بما قلناه يظهر جواب باقى سؤالك و الحمد لله الرحمن و الصلوة على رسوله المبعوث الى الانس و الجن و لعنة الله على الشيطان فلما سمع رأس الجالوت كلامه بهت و نخر و شهق شهقة و قال اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله (ص) و انك ولى الله و وصى رسوله و معدن علمه حقا حقا .

اقول قال عليه السلم فاقول ان كنت الدارى انى اجيب بحقيقة الجواب ان كنت تعلم الجواب و الحمد لله البارئ اى منشئ الاعيان اتى بالبارئ دون باقى الاسماء اشارة الى ان المسؤول عنه او مبدئه انما هو فى الاعيان التى هى اثر الارادة دون الاكوان التى هى اثر المشية و لو اراد ذلك لقال هو الخالق (لقال الخالق خل) و لما روعه اولا بما لا يدرك حقيقته حين قال له بينا انت انت صرنا نحن نحن ليجذب قلبه (قلبه اليه خل) لأن السائل حين يجاب ربما يكون قلبه مشتغلا بالمعارضة و النقض فلا يدرك معنى الجواب و لايهتدى الى الصواب و اذا القى اليه ما لا يفهم حقيقته غفل عن المعارضة و النقض و اقبل بكله على المجيب و لما روعه بذلك حتى انه نبهه بان هذا جواب موجز ليقبل على المفصل ليفهم ما لم يفهمه حمد الله البارئ تنبيها على ان ما اوتينا من العلوم فمن

نعم البارئ وانقطاعا اليه سبحانه ثم قال ان الكفر كفران يعنى ان الكفر الذى هو التغطية والستر فى اصله (اصل خل) اللغة ولذا يقال لليل كافر لأنه يستر من يسير فيه والزارع كافر لأنه يغطى البذر وهو الجحود ايضا قسمان كفر بالله و كفر بالشیطان وقوله عليه السلم وهما الشیئان المقبولان المردودان يعنى به انهما مقبولان عند الله من جهة الكفر بالشیطان مردودان عنده من جهة الكفر به سبحانه فهما معا مقبولان من جهة مردودان من جهة ووجه اخر انهما مقبولان معا مردودان معا مقبولان معا ان الكفر بالشیطان مقبول عند الله والكفر بالله مقبول عند الشیطان ومردودان معا ان الكفر بالشیطان مردود عنده والكفر بالله مردود عنده وقوله عليه السلم لاحدهما الجنة يعنى به الكفر بالشیطان وللآخر النيران الكفر بالله وهما المتفقان فى معنى الجحود والستر والمختلفان فى القبول والرد وفى الجنة والنيران وهما المرجوان من الرجاء فالمؤمنون يرجون بكفرهم بالطاغوت النجاة والفلاح والكفار يرجون بكفرهم بالله ظاهرا النجاة او الفلاح ومن الارجاء اى التأخير (التأخر خل) يعنى ان كل واحد موقوف على الخاتمة اللاحقة التى هى السابقة فى حكم الله .

قوله عليه السلم وقد نص به الرحمن حيث قال مرج البحرين يلتقيان ، قد اشرنا سابقا الى ان (سابقا ان خل) البحرين هنا فى الانسان البحر العذب الفرات وهو الوجود والبحر الملح الاجاج وهو الماهية او ان البحرين هنا الكفر بالطاغوت هو البحر العذب الفرات السائغ شرابه والكفر بالله هو البحر الملح الاجاج ومعنى مرج ارسل البحرين متجاورين لا يتمازجان بما حال بينهما ببرزخ لا يبغي احدهما على الآخر (الآخرين خل) فلا يبغي الكفر بالله على الكفر بالشیطان لما ايد الله جنده بالمدد والمعونة ولا يبغي الكفر بالشیطان على الكفر بالله فلا يجبره لأنه انما يدعوه (لأنه يدعوه خل) بالاخيار فالبرزخ هو اللطف من الله بالمعونة والمدد للخير بالخيرات وللشر بالشرور ومدد الاول التوفيق والثانى الخذلان ثم قال فباى آلاء ربكما تكذبان ايها الكافران باى نعمة عظمت من نعم الله تكذبان بمحمد ام بعلی ام (او خل) باحد منا اهل

بيت محمد صلى الله عليه وآله فانا حجج الله العظمى وامثاله العليا ونعمه التى لا تحصى ويجوز ان يكون ايها الكفران باى نعمة عظمى من نعم الله تكذبان بناء على ما ذكرناه اولاً من ان المعانى اعيان والصفات ذوات فى نفسها و بالنسبة الى ما دونها وهكذا والذوات صفات واعراض بالنسبة الى ما فوقها وهكذا الا ترى ان نور الشمس كصورتها مستدير وله نور وذلك اذا وضعت المرأة فى نور الشمس كان فيها صورة الشمس و ينعكس عن تلك الصورة نور كنور الشمس وليس ما فى المرأة من صورة الشمس انه صورتها التى فيها معها فى السماء الرابعة بل ما فيها انما هو صورة النور الخارج عنها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقد دل على هذا الدليل العقلى والنقلى دلالة ليس فيها وهم ولا ريب لمن عرف وهو من مكنون علم اهل العصمة عليهم السلم فعلى ما قررناه لمن عرف وكشف الله عن بصيرته يكون العرض مكلفا ويكون طائعا وعاصيا باختياره كما ان الجوهر مكلف ويكون طائعا وعاصيا باختياره وان لم يثبت ذلك فى العرض لم يثبت فى الجوهر لكنه ثابت عندك فى الجوهر فيكون ثابتا فى العرض لانهما من جنس واحد بصنع واحد لرب واحد وان اختلفت الافراد فى القوة والضعف والظهور والخفاء فلما قررناه جاز خطاب الكافرين فى الاستشهاد بتأويل قوله تعالى فباى آلاء ربكما تكذبان فافهم ويجوز ان يكون اراد (ع) بذكر الاية الشريفة خطاب السائل ويكون المعنى فباى نعمة من نعم الله تكذب وتعرض وقد تبين لك الرشد فى امر الكافرين كما قال سبحانه قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها وهو تعريض له ودعاء الى الاسلام او يكون المعنى ايها السائل فباى نعمة من نعم الله تكذب وتشك اشارة الى نفسه عليه السلم وما اظهر له من الايات الباهرات فى جوابه له حتى انه شهق لهول عظيم ما ظهر له من مقامه عليه السلم فى العلم والاطلاع على الاسرار التى لم يعرفها احد من الانبياء السابقين وامثال ذلك مما لا يمكن فيه بيان جميع اسرار هذا الكلام لاستلزامه التطويل الذى (التى خل) تفنى الايام قبل انتهائه والى هذا اشار عليه

السلم بقوله ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان يعنى بالانسان نفسه وآباءه و
ابناءه الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين و السنخ فى لغتهم عليهم السلم فاضل
الشيء وهو شعاعه ونوره (نوره و اثره خل) و امثال ذلك والمعنى ان ما
(المعنى ما خل) ذكرته يعرفه من كان من شيعتنا الممتحنين الذين هم من سنخنا
لأن كلامهم عليهم السلم صعب مستصعب لا يحتمله الا ملك مقرب او نبي
مرسل او عبد مؤمن امتحن الله قلبه (امتحن قلبه خل) للايمان و شرح صدره
للاسلام و لعل هذا الكلام جذب للسائل و ترغيب بالاشارة .

ثم قال عليه السلم و بما قلنا (قلناه خل) يظهر جواب باقى سؤالاتك و هى
الواحد المتكثر و المتكثر الواحد (المتوحد خل) و الموجد الموجد (و الموجد
خل) و الجارى المنجمد و الناقص الزائد و قد تقدمت الاشارة الى توجيهها فى
الجملة . ثم قال عليه السلم و الحمد لله الرحمن لأن الرحمن هو مفيض النعم
يعنى انه سبحانه بصفة الرحمة خلق ما خلق و افاض النعم و ساير العلوم و لهذا
قال الرحمن على العرش استوى لأنه سبحانه استوى على العرش فاعطى كل
ذى حق حقه و ساق الى كل مخلوق رزقه فحمده من حيث خصوص هذه الصفة
لانه علة النعم الظاهرة و الباطنة و علة اليجاد كله . ثم قال عليه السلم و الصلوة
على رسوله المبعوث على الانس و الجان لينبه السائل على ان ما رأيت و ما
لم تره فإنه من اثار رسالة جدنا رسول الله صلى الله عليه و آله المبعوث الى
الخلق كافة و هذا منه (ع) استدلال على اثبات نبوة محمد صلى الله عليه و آله
عند السائل فإنه انما كان على اليهودية لعدم ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه و
آله عنده فقال له فى سره و خاطبه فى قلبه ان الذى ظهر لك من العلوم التى هى
عندنا (التى عندنا خل) انما هو كالذرة فى هذا العالم و كل ما عندنا مما سمعت
و ما (مما خل) لم تسمع فإنه من تبليغ جدنا رسول الله صلى الله عليه و آله فإن
لم يكن جدنا نبيا فكيف يمكنه ان يصدر عنه العلوم التى بهرت الاولين و
الاخرين و هو امى لم يقرأ و لم يتعلم من احد و اخبر بما مضى كانه فى الماضين
و عما يكون كانه فى الغابرين و عما سيكون كانه فى اللاحقين . ثم قال عليه

السلم ولعنة الله على الشيطان الذي يصد عن الحق واهله حتى عمى اكثر الخلق
 عن الحق مع انه اظهر من الشمس في رابعة النهار كما قال المتنبي :
 فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء
 ولهذا لما اتاه البيان الذى القاه اليه دفعة بهت و نخر وشهق شهقة واسلم و
 الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .
 وقع الفراغ من تسويد هذه الاحرف من العبد (الاحرف العبد خ ل) المسكين
 احمد بن زين الدين الأحسائي بعد ظهر يوم الثلاثاء السادس عشر من
 جمادى الاولى سنة خمس وعشرين بعد المأتين والالف من الهجرة النبوية
 على مهاجرها افضل الصلوة وازكى السلم والحمد لله رب العالمين ولا حول و
 لا قوة الا بالله العلى العظيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

رسالة في شرح حديث
من عرف نفسه فقد عرف ربه
في جواب الآخوند
ملا محمد مهدي ابن محمد شفيع الاسترآبادي

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه عرض لى جناب الفاضل الاكرم المهتدى الآخوند الملا (الاخ الاعز الشيخ خل) محمد مهدي ابن ذى الشان الرفيع الاكرم محمد شفيع الاسترابادى اخذه (اخذ خل) الله بيده و وفقه للصالحات فى يومه لغده بمسألة عزيزة المنال قد كثر فيها القيل والقال و لم تزل مع تلك الحال متصعبة على افهام فحول الرجال و قد طلب منى بيانها و ازالة ما فيها من الاشكال على وجه يحصل به اليقين من غير احتمال و قد صادف سؤاله ايده الله تعالى منى حالة ملال و تشويش بال و كثرة اشتغال بكثرة الاعراض و ملازمة الامراض و لم يسعنى الاعتذار منه لكونه اهلا لذلك فاتيت بما حضرنى من المقدور اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور .

و هى قوله سلمه الله تعالى نلتمس منكم شرح الحديث المشهور من عرف نفسه فقد عرف ربه من غير ايجاز مخل بل اما بطريق الاطناب و لو انجر الى كتاب او المساواة و يكفيه رسالة و المرجو (المرجو منكم خل) كشف المرام عن (من خل) هذا الكلام من غير حوالة .

اقول روى هذا المعنى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه و عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من عرف نفسه فقد عرف ربه هـ ، وهذا المراد من الروايتين لا يكاد يختلف فيه (فيه اثنان خل) من الحكماء المتقدمين و المتأخرين و العلماء اجمعين و الكتاب و السنة و العقل شاهدة بهذا المعنى و انما اختلف العلماء و الحكماء فى المعنى (معنى خل) المراد منه حتى ان منهم من توهم ان المراد بالنفس الرب عز و جل و منهم من جعلها من لوازم الذات (الذات الحق خل) فمن عرفها عرف الحق (فمن عرفها

فقد عرف الذات الحق (خل) تعالى ومنهم من جعلها محلا له تعالى ومنهم من جعله تعالى محلا لها ومنهم من جعلها صورة للحق تعالى الى غير ذلك من الاقوال الباطلة .

واعلم ان الاقوال الصحيحة او القريبة من الصحة منها ظاهري واقناعي واثاري ومنها حقيقي والحقيقي مختلف ونشير الى بعض ذلك على جهة التنبيه (التنبيه فنقول انه قيل خل) فقيل ان قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه من باب التعليق على المحال فإن معرفة النفس محال فكذا معرفة كنه ذات الحق عز وجل ويرد على هذا حال الانبياء والرسل والاصياء عليهم السلام فانهم يعرفون انفسهم وقد دل مفهوم الآية على ذلك وهى قوله تعالى ما شهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا فقد دل مفهوم الآية والصفة ان الله سبحانه اشهد الهادين عليهم السلام خلق السموات والارض وخلق انفسهم واتخذهم اعضادا يعنى بخلقه (لخلقه خل) كما ذكره الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب فى قوله (ع) اعضاد و اشهاد ومائة واذواد وحفظة ورواد فبهم ملات سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعاء ، وكقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الآية فاذا عرفوا انفسهم عرفوا ربهم فاين التعليق على المحال . وقيل كما نقل عن النبى داود على محمد وآله وعليه السلام انه قال ما معناه من عرف نفسه بالجهل (بالجهل فقد خل) عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز فقد عرف ربه بالقدرة وهكذا وهذه المعرفة ظاهرها قريب الى الافهام وباطنها يطول فيه الكلام وحاصله يظهر مما يأتى ان شاء الله تعالى . وقيل من عرف نفسه (نفسه فقد عرف ربه معناه عرف نفسه خل) الحيوانية الحسية الفلكية بانها ليست فى مكان من الجسد ولا يخلو منها مكان منه وليست فيه على جهة الحلول ولا باينة منه بل هى فيه لا كالماء فى الكوز ولا كشىء داخل فى شىء (شىء ولا هى داخله فيه كشىء داخل خل) كالماء فى العود الاخضر ولا هى خارجة عنه كشىء خارج ولا ممازجة ولا مصاحبة (مصاحبة

معه خل) بل مدبرة للبدن بغير مباشرة ولا مشاركة له فى شىء من احوال الاجساد فمن (ممن خل) عرف نفسه كذلك فقد عرف ربه تعالى بانه مدبر للعالم (للعالم وانه خل) لا يخلو منه مكان ولا يحويه (لا يحويه مكان خل) داخل لا كشىء داخل خارج لا كشىء خارج الى اخر ما ذكر فى صفة النفس وهذه معرفة اصحاب الانظار من المتكلمين . و قيل (قيل معناه بانه خل) من عرف نفسه انه مصنوع فقد عرف ان له صانعا ومن عرف ان نفسه (من عرف نفسه بانه خل) اثر عرف (عرف ربه خل) ان له مؤثرا وهكذا هو وهذه معرفة اهل الآثار . و قيل (قيل معناه خل) من عرف نفسه فى قوله روحى وجسدى ويدي ورجلى وعينى ورأسى ووجودى فهذا الذى اضفت اليه هذه الاشياء وما اشبهها هو غيرها لأن الشىء لا يضاف الى نفسه فمن عرف هذه المعبر عنه بضمير المتكلم (المتكلم فقد خل) عرف ربه فى قوله تعالى عبدى وارضى وسمائى وعرشى وبيتى وما اشبه ذلك ويريد هذا القائل بالنفس النفس الناطقة التى اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت و اليه دلت و اشارت وهذه النفس اعنى الناطقة فى الانسان الصغير بمنزلة اللوح المحفوظ فى الانسان الكبير و حيث ثبت ان فى كل شىء له اية تدل على انه واحد كانت هذه النفس تدل على وحدانيته عز وجل .

واعلم ان هذه الاقوال تدل على المعرفة الظاهرة واما المعرفة الحقيقية فهى معرفة النفس التى هى كنه الشىء من ربه لأنه تعالى خلق الانسان واول (فاول ما خل) كونه كانت له حقيقة من ربه وحقيقة من نفسه فالتى من ربه هى النور المعبر عنه تارة بالماء الذى جعل منه كل شىء حى وتارة بالوجود وتارة بالنور كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله وقال الصادق عليه السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لا بيه و امه ابوه النور و امه الرحمة ثم استشهد بقول (بكلام خل) جده امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ثم قال عليه السلام يعنى بنوره الذى خلق منه هـ ، و تارة يعبر عنه بالفؤاد كما قال الصادق

عليه السلام ما معناه و اذا تجلى ضياء المعرفة فى الفؤاد احب و اذا احب لم يؤثر ما سوى الله عليه هـ ، و تارة يعبر عنه بالمادة الاولى كما هو مبنى (مبنى على خل) طريقتنا اذا قلنا الوجود و اردنا منه (منه الوجود خل) الموصوفى لا الصفتى كالمصدر (كالمصدرى خل) و الرابطى و العام (الغائى خل) و ما اشبهها فانا نعنى بالوجود الذى هو الذات المادة (المادة و ذلك خل) فللانسان كنهان (فإنّ للانسان كنهين خل) كنهه من ربه (ربه و هو خل) النور الذى هو مادته الاولى و كنهه من نفسه (نفسه و هى خل) الظلمة و هو (هى خل) الصورة اعنى انفعاله و قابليته للايجاد و هى المسماة بالماهية و الكنه الاول هو النفس التى من عرفها فقد عرف ربه يعنى ان عين معرفتها عين معرفة الله لان هنا معرفتين معرفة النفس و معرفة الرب لأنه قال عليه السلام فقد عرف ربه و قد للتحقيق و قد دلت (دلت على خل) ان المعرفة واحدة بجهة (بجهته خل) و فى بيان هذا الحرف دفع الاشكال المشار اليه سابقا و البيان على حقيقة الامر يتوقف على بيان معرفة حقيقة النفس و على بيان كيفية الوصول الى ذلك .

فالاول (اما الاول خل) اعلم ان النفس التى هى حقيقتك من ربك هى التى اذا عرفتها (عرفتها فقد خل) عرفته تعالى و هى النور فإنّ النور هو صفة المنير (المعنى خل) فمن عرف الصفة عرف الموصوف (الموصوف بها خل) لأنّ الموصوف انما يعرف بصفته و معنى قولنا ان حقيقتك من ربك اذا عرفتها فقد عرفت ربك انه تعالى لما كان لا يعرفه احد غيره لا (الا خل) بما وصف به نفسه و اراد بكرمه عليك و رحمته لك ان تعرفه وصف نفسه و البسه صورة قبوله و انزله فى رتبته من اكوان الامكان فظهر اياك (باياك خل) فانت ذلك الوصف فذاتك و حقيقتك التى هى نفسك هى ذلك الوصف فاذا كانت نفسك هى وصف الله الذى وصف به نفسه لك و من عرف الوصف عرف الموصوف لأنّ الموصوف لا يعرف الا بوصفه كنت اذا عرفت نفسك عرفت ربك و مثال حقيقتك التى وصف الله نفسه لك كصورة السراج فى المرأة فإنّ الصورة اذا عرفت نفسها التى من جهة السراج و هى مادة الصورة و هى هيئة شعلة السراج

عرفت شعلة السراج لأن مادة الصورة هي صفة الشعلة المنفصلة اعنى الهيئة التي اشرقت على المرأة لا الهيئة التي قامت بالشعلة قيام عروض لانها متصلة بها لاتنفصل عنها وانما ينفصل شبحها وهو الواقع على المرأة وهو حقيقة الصورة من الشعلة فالصورة في المرأة اذا عرفت نفسها التي هي هيئة الشعلة عرفت الشعلة التي هي ربها وصورة الصورة هي حقيقة الصورة من نفسها التي هي (هي من خل) هيئة المرأة من كبر وبياض وصفاء واستقامة واضدادها فانار الغائبة في السراج هي اية ذات الله عز وجل وحرارتها هي اية المشية والدهن المستحيل بحرارة النار دخانا هي اية الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله والدخان المستدير بمس النار الذي حصل منه الشعلة اى من مجموعهما هو اية المقامات التي لافرق بين الله سبحانه وبينها في المعرفة الا انها عبادته وخلقها وهي العنوان وهي المثال وهي بالنسبة الى الواجب الحق تعالى كالقائم بالنسبة الى زيد والصورة التي في المرأة انما تحكى صورة الشعلة القائمة بها لأن الحاكية (الحكاية خل) اصلها الصورة القائمة بالشعلة وهي الوجه وهي مثال النار وعنوانها والصورة في المرأة انما تعرف اصلها ولا تعرف النار التي هي اية الله وهو قول امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله واما صورة الصورة التي هي من هيئة زجاجة المرأة فلا تعرف الصورة بها هيئة الشعلة لانها ليس صفة لها فكذلك نفسك التي هي حقيقتك من ربك تعرف بها ربك لانها وصفه اى وصف الرب الذي هو المثال والعنوان والوجه لأن حقيقتك هذه هي الفؤاد وهي نور الله الذي ينظر به المؤمن المتوسم اى صاحب الفراسة وهي المسماة بوجودك فى اصطلاحهم واما حقيقتك من نفسك التي هي مثالك وهي الظلمة والماهية فلا تعرف بها ربك لانها هي انت والله سبحانه لا يعرف بك بخلاف حقيقتك من ربك التي هي وصفه الذى وصف به نفسه لك لتعرفه بهذا الوصف فإِنَّه وصف فهوانى خاطبك عز وجل به مشافهة حين قال لك فى عالم الذر الست بربك ومحمد نبيك وعلى وليك والائمة من ولده ائمتك فقلت بلى وقولك بلى هو حقيقتك من نفسك وخاطبه

تعالى هو الوصف الفهوانى الشفاهى على جهة العيان والتصريح فى البيان فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد وفى المقام اسرار ودقايق لا تظهر ولا تعلم الا بالمشافهة .

واما الثانى وهو بيان كيفية الوصول الى معرفة ذلك الانموذج الفهوانى و الوصف الشفاهى الربانى فقد جمعه حديث كميل حين سأل امير المؤمنين عليه السلام عن الحقيقة وهى معرفة هذه الحقيقة التى نحن بصدد بيانها (بيانها بقوله ما الحقيقة خل) فقال عليه السلام ما لك والحقيقة يا كميل فقال كميل أولست صاحب سرك قال عليه السلام بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح منى قال او مثلك يخيب سائلا قال عليه السلام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة قال زدنى بيانا قال عليه السلام محو الموهوم وصحو المعلوم قال زدنى بيانا قال عليه السلام هتك الستر وغلبة السر قال زدنى بيانا قال عليه السلام جذب الاحدية بصفة التوحيد قال زدنى بيانا قال عليه السلام نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد اثاره قال زدنى بيانا قال عليه السلام اطفئ السراج فقد طلع الصبح فقوله عليه السلام كشف سبحات الجلال من غير اشارة قد بين فيه جميع انحاء التجريد والمراد بالسبحات اشعة الجلال وهى الشؤون والصفات والجلال يراد منه هنا ذات الشخص اعنى حقيقته من ربه وكيفية تجريد السبحات ان تلقى عن ذاتك فى الاعتبار والوجدان جميع شؤون ذاتك فلا تنظر الى حركتك او سكونك او نومك او يقظتك او ضحكك او بكائك او كونك فى او على او من او فيك او (او انك خل) ابو فلان او ابن فلان او حادث او قديم او موجود او مفقود او اتصال او انفصال او اجتماع او افتراق او (او انك خل) مطابق او مباين او واجد او فاقد و (و تلقى عنك خل) كل معنى او صفة او حال سواء كان اعتبارا او فرضا واحتمالا وتجويزا ذهنا او خارجا او نفس الامر فكل ما يصدق عليه انه شىء بكل اعتبار تلقيه عن النظر الى نفسك وتسقطه عن عين الاعتبار لأنه مغاير لنفسك فاذا ضمنت شيئا اخر الى نفسك فى معرفتها لم تعرفها وانما عرفت شيئا بعضه نفسك كما اذا عرفت نفسك بالحدوث فانك عرفت

مركبا وبهذا لا يعرف الله لأنه تعالى ليس بمركب فلا يعرف بمركب ولا (فلا خل) بد من كشف سبحات الجلال كلها حتى الإشارة كما قال عليه السلام بمعنى أنك تجرد نفسك عن جميع السبحات أي الشؤون والنسب والصفات والأفعال والأحوال والتضاييف والأوضاع حتى عن التجريد إلى أن لا يبقى إلا محض الذات وهو نموذج وصفى وخطاب فهو أنى لأنه مثل بكسر الميم وسكون الثاء للوجه أي العنوان والمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وهو مثل ليس كمثله شيء لأنه آية الله الذي ليس كمثله شيء ولو كان هذا الباقي بعد التجريد له مثل لم يعرف به الرب عز وجل لأنه تعالى ليس كمثله شيء ولو كانت نفسك بعد التجريد التام حتى عن التجريد لها مثل بكسر الميم وسكون الثاء لما كانت معرفتها معرفة الرب عز وجل لأنه تعالى لا يعرف بالمثل وإنما يعرف بأنه لا مثل له فيجب أن تكون الآية الدالة عليه أنها (إنها أيضا خل) لا مثل لها فإن قلت نفسي لها مثل وهو نفسك قلت لك نعم ولكن نفسي في كونها مثلا لنفسك ليست هي نفسك بل غيرها فإذا كانت غير نفسك وجب في تجريد نفسك نفي المغاير والمماثل حتى لا يبقى إلا محض النفس وليس المماثلة جزء ماهيتها فإذا جردتها في الاعتبار والوجدان عن كل مماثل وكل مخالف بقي شيء لا يشبه شيئا لأن المشابهة ليست جزءا لکنها فإذا وصلت في تجريدها إلى أن يبقى (أن لا يبقى خل) شيء ليس كمثله شيء فإذا عرفت شيئا ليس كمثله شيء فقد عرفت ربك لأنه تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لأن نفسك حينئذ آية الله التي ذكرها في كتابه فقال تعالى سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق والآية التي أراكها (أراكها أيضا خل) في نفسك نفسك إذا كشف عنها سبحات الجلال فإنها آية الله الدالة عليه وصفته التي من عرفها عرفه وهي كما قال أمير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لاصفة تكشف له والجلال في الحديث بمعنى الحجاب لأن نفسك أعظم الحجب وأغلظها وباقي الحجب بالنسبة إليك شؤونك التي هي السبحات في الحديث لأنه عز وجل احتجب عنك بك أي احتجب عنك بنفسك مع شؤونها و

سبحاتها فاذا القيت السبحات رقت نفسك و لطفت فعرفته بها لأنه تجلى لها بها كما قال سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الا وهام بل تجلى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها هـ، و روى ان نبيا من انبياء الله عليهم السلام ناجى ربه فقال يا رب كيف الوصول اليك فاوحى الله تعالى اليه الق نفسك و تعال الي هـ، والمراد باللقاء هو عدم التفاته الى نفسه اصلا بان يطرحها من الوجدان و الالتفات عليها.

و قوله عليه السلام فى بيان الزيادة محو الموهوم و صحو المعلوم معناه ان كشف سبحات الجلال هو محو الموهوم لأن الانية التى تلك السبحات و الشؤن اركانها التى تتقوم بها موهومة بمعنى انها ليست شيئا بنفسها و انما هى (هى شىء خل) بامر الله الفعلى اعنى المشية و بامر الله المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله و هو تأويل قوله تعالى و تحسبهم ايقاظا و هم رقود. و قوله عليه السلام هتك الستر و غلبة السر معناه ان كشف سبحات الجلال من غير اشارة هو هتك للستر (الستر خل) الذى هو الحجاب الذى يستر العبد عن مشاهدة ايات الرب سبحانه لأن السبحات تغطى قلوب العارفين عن رؤية انوار التوحيد فكشف السبحات هو هتك الاستار و الحجب المانعة و عنده يغلب ظهور السر الذى هو معرفة نفسك بانك انموذج فهوانى و وصف صمدانى خاطبك الله بك (و وصف هذا صمدانى خاطبك الله به و بعبارة بك خل). و قوله عليه السلام جذب الاحدية لصفة التوحيد معناه كالذى قبله يعنى ان كشف سبحات الجلال (الجلال من غير اشارة خل) هو ان يجذب الجلال الذى هو الاحدية هنا سبحاته التى هى صفة التوحيد بان تمحوها عن (من خل) مراتب وجدانها بعد الالتفات اليها. و قوله نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد اثاره معناه ان تلك الحقيقة التى من عرفها (عرفها فقد خل) عرف ربه نور اشرق من صبح الازل و صبح الازل هو مشية الله و ارادته و الله سبحانه هو الازل يعنى ان تلك الحقيقة التى هى نفسك من ربك اعنى وجودك و فؤادك نور صدر من فعل الله فخرج على هيئة الهادين الموحدين اثاره اى اثار ذلك النور

المشرق وهو (هى خل) انت فانك اثار حقيقتك اى على صورتها . وقوله عليه السلام اطفئ السراج فقد طلع الصبح هـ ، يعنى به اذا اردت ان تعرف المعلوم فانف عنك السباحات الموهومة التى هى بها تحس (تحس بها خل) ظاهرا انك موجود كالسراج الذى تستضىء فى الليل الاجسام به والطبيعة فقد طلع صبح الوجود فاطفى عنك ما هو كالسراج اذا طلع الصبح فافهم .

واعلم ان هنا وجه اخر غير ما ذكر كله وهو سهل التناول على الافهام وهو (هو انك خل) اذا عرفت نفسك انك (بانك خل) اثر عرفت المؤثر لأن معرفة الاثر تستلزم معرفة المؤثر و اذا نظرت الى نفسك و عرفت انك مصنوع عرفت ان لك صانعا و اذا نظرت الى انك انت انت لم تعرف بهذا ان لك صانعا لأن انيتك ظلمة والظلمة لا يبصر بها الناظر و لانها صفتك و صفة الشىء لا يعرف (لا يعرف بها خل) غيره بخلاف حقيقتك منه تعالى اى من فعله فانها اثر و الاثر يدل على المؤثر لأنه صفة استدلال على المؤثر كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له هـ ، وفى ما اشرنا اليه فى بيان قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه كفاية لاولى الالباب و صلى الله على محمد وآله الاطياب .

وقع الفراغ من تسويد هذه الكلمات بقلم منشئها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي الهجرى فى الساعة الرابعة من اليوم الثانى من صفر سنة خمس و ثلاثين و مأتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها وآله افضل الصلوة و ازكى السلام و الحمد لله رب العالمين .

رسالة في شرح حديث حدوث الاسماء
في جواب الشيخ على بن الشيخ صالح بن يوسف

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح حديث حدوث الاسماء

٢١٢	المقدمة
٢١٢	قوله (ع) - فجعله كلمة تامة
٢١٣	قوله (ع) - على اربعة اجزاء معا
٢١٥	قوله (ع) - ليس شىء منها قبل الآخر
	قوله (ع) - فظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحدا وهو
٢١٥	الاسم المكنون المخزون
٢١٥	قوله (ع) - فهذه الاسماء التى ظهرت فالظاهر هو الله سبحانه وتعالى ..
	قوله (ع) - وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان فذلك
٢١٦	اثنا عشر ركنا
٢١٨	قوله (ع) - ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوباً اليها
	قوله (ع) - فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارى المصور
٢١٩	الخ
٢١٩	قوله (ع) - فهى نسبة لهذه الاسماء الثلاثة
٢١٩	قوله (ع) - فهذه الاسماء الثلاثة اركان
	قوله (ع) - و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه
٢١٩	الاسماء الثلاثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

أَمَّا بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد التمس متى الابن الروحاني الشيخ العلي الشيخ علي بن المقدس الصالح الشيخ صالح بن يوسف اعلى الله رتبته ورفع درجته ان اكتب على هذا الحديث الآتي ما يحضرني من بيان المراد منه فَإِنَّ شَرَّاحَهُ لم يقفوا على شيء من المراد منه لأنه من اصعب ما ورد لخروجه على خلاف ما تعرفه العقول المتفقدّة و انما هو جار على ما تعرفه الافئدة المؤيَّدة فاعتذرت منه لشدة صعوبة ذلك و تَمَنُّعِهِ على المنال و لكثرة اشتغال البال بالحل و الارتحال فلم يقبل مني عذراً فجعلت سؤاله امراً اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور و توكلت على الحي الذي لا يموت ربّ العزّة والجبروت و مالك الملك و الملكوت .

فاقول و بالله استعين بسم الله الرحمن الرحيم في الكافي في باب حدوث الاسماء على بن محمد عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله (ع) قال انّ الله تبارك و تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّتٍ و باللفظ غير منطوقٍ و بالشخص غير مجسّدٍ و بالتشبيه غير موصوفٍ و باللون غير مصبوغٍ منفى عنه الاقطار مبعّد عنه الحدود محجوب عنه حسّ كل متوهّم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامّة على اربعة اجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر فظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحداً و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء الاربعة (اربعة ظ) ار كان فذلك اثنا عشر ركناً ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصوّر الحي القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم العليم الخبير الحكيم العزيز الجبار

المتكبر العلى العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستين اسماً فهى نسبة لهذه الاسماء الثلاثة وهذه الاسماء الثلاثة اركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة وذلك قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايّاً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى هـ.

اعلم ارشدك الله ان هذا الحديث الشريف ابعد غوراً من ان يطلع على باطنه لأنه قد اشتمل على بيان تفصيل الوجود من الاجناس والفصول وتقسيم الفروع والاصول والذى يظهر لى ان بيانه على ما اشير فيه اليه من التفصيل و التقسيم لا يحصل لغير اهل العصمة (ع) نعم يمكن الاشارة الى كليّات تلك الاصناف ومجملات تلك الاوصاف وتنويعها فى الاختلاف والائتلاف وهو غاية ما تصل اليه طامحات الافهام ونهاية ما تحوم حوله حائطات الاوهام ومع ذلك كله فلا تنال منه الا بالاشارة وما اعزّ من يناله

منتهى الحظّ ما تزوّد منه اللّحظ والمدر كون ذاك قليل

ولا بأس بالاشارة الى ما يمكن الاشارة اليه .

فاقول وبالله استعين قد اختلف المفسرون فى المراد منه والذى اجرى على خاطرى ان المراد بذلك الاسم المخلوق هو مجموع عالم الامر بجميع مراتبه الاربع وعالم الخلق بجميع مراتبه الثمانية والعشرين لأن ذلك الاسم هو مجموع الوجود باسره وهو الاسم الاكبر المكنون المخزون وليس ذلك لفظياً فلا يكون مشتملاً على تصوّر الحروف ولفظ التّطق وشخص الجسد وتشبيه الصّفة ولون الصّبيغ لانّها به كانت وعنه صدرت وليس جسماً ولا مقداراً فلا تعتريه الاقطار ولا حدّ له ولا حجب له غير ظهوره احتجب عن احساس الاوهام يا حساسها واستتر بظهوره .

قوله (ع) فجعله كلمة تامّة لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقيّة والخلقية والاضافيّة من مبادئ الحدوث والامكانات وعللها وجميع انحاء الخلق

والرزق والحيوة والممات اذ لم يوجد سواه بل كل موجود فمنه متفرع وعنه انشق وبه تقوّم وله خُلق واليه يعود .

قوله (ع) على اربعة اجزاء معاً الجزء الاول عالم الامر وهو النقطة اعنى الرحمة والالف اى العماء الاول والتّفس الرحمانى بفتح الفاء والحروف المشار اليها بالسحاب المزجى والكلمة التامة المشار اليها بالسحاب المتراكم وهذه الاربعة هى مراتب المشيئة فى الوجود المطلق وهو الوجود الامرى وانما قلنا انّ هذه الكلمة تامة وقلنا انّ ذلك كلمة تامة لأن تمام هذه تمام جزء وذلك تمام كلّ وباعتبار آخر تمام هذه تمام جزئى وهذه تمام كلّى وهذا الجزء هو المكوّن الحقّ والوجود المطلق والشجرة الكلية والحقيقة المحمدية ورتبه مقام او ادنى ووقته السرمذ وشأنه المدّ والجزء الثانى هو النور الابيض والقلم الجارى والالف القائم وخزانة معانى الخلق وهو العقل الاول وهو عقل الكل وهو ملك له رؤس بعدد الخلائق لم يخلق الله شيئاً الا ويكون فى ذلك وجه لذلك الشىء ورأس خاص به تتفاوت الرؤس والوجوه بتفاوت ما هى لها والجزء الثالث هو النور الاصفر وخزانة الرقائق وهو الرأس وهو الروح والنفس باعتبار وباعتبار آخر نور اخضر الا ان الغرض بيان الاجزاء لا غير وله من الرؤس والوجوه كما للجزء الثانى والجزء الرابع النور الاخضر وجسم الكل و ربّما فسّرت الاجزاء الثلاثة بما تتضمن المسئلة من صفة الله وهى النور الابيض وهى شهادة انّ محمداً رسول الله (ص) وباعتبار هى شهادة الااله الا الله وهى الالف القائم ومن صفة الرحمن وهى النور الاصفر والالف المبسوط باعتبار وباعتبار آخر بين صورته كضلعى المثلث القائم الزاوية هكذا وهى شهادة انّ الائمة الاثنى عشر خلفاء رسول الله (ص) ومن صفة الرحيم وهى النور الاخضر والالف الراكذ الذى يظهر بصورة الياء ويكون ياء وهى الكروبيون والانبياء والمرسلون والاتباع لأن الرحيم على الاقوى صفة الرحمن وصفته صفة لصفة الرحمن وبالجمله فالمراد بالاربعة الاجزاء بالعبارة الظاهرة المشيئة وعقل الكل ونفس الكل وجسم الكل .

قوله (ع) ليس شيء منها قبل الآخر لا ريب ان هذه الاجزاء بعضها متقدم على بعض في الذات واما تساوت في الظهور لتوقف ظهور المشية على وجود ما بعدها فتكون هذه الاربعة متساوية في الظهور فليس شيء منها قبل الآخر .

قوله (ع) فظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها وحبب منها واحدا وهو الاسم المكنون المخزون المراد بالثلاثة التي اظهرها سبحانه العقل والنفس والجسم والمراد بالاسم الذي حبب هو المشية وهو الاسم المكنون المخزون واما احتياج الخلق الى هذه الثلاثة لأن التكوين والتكليف للذَّين بهما قوامهم واستقامة نظامهم وبلوغهم غايات كمالاتهم لا يكونان بدونها اعنى العقول والنفوس والاجسام واما لم يحتاجوا الى الرابع لانهم لا يتوقف نظامهم ولا تكليفهم ولا بلوغهم اعلى الدرجات على معرفة المشية ومعرفة تقويمهم بها الا في الاعتقاد ويكفى فيه معرفة العقول التي فيهم .

قوله (ع) فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله سبحانه وتعالى وهي هذه المذكورة وقوله فالظاهر هو الله تبارك وتعالى المراد به ما اشرنا اليه فإن صفة الاسم الكريم الذي هو الله هو العقل الاول اذ ليس المراد بهذه هذا اللفظ لأنه قال بالحروف غير متصوت وهذا متصوت بالحروف ملفوظ بالنطق ولا المراد به معناه الذي هو الذات المتصفة بالالوهية واما المراد به مظهره وهو العقل كما اشار سبحانه بقوله الله نور السموات والارض مثل نوره الخ ، فذكر الله وذكر مظهره وهو قوله مثل نوره وهو العقل الاول وهو الاسم الذي اشرقت به السموات والارضون وهو المصباح الظاهر في الاشباح وتعالى اشارة الى صفة العلي وهو النفس وتبارك اشارة الى صفة العظيم وهو الجسم وفي رواية اخرى فالظاهر هو الله العلي العظيم والمعنى واحد .

قوله وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركناً والاصل في ذلك انه لما كان كل جزء منها عالماً مستقلاً وجب ان يكون جامعاً لما يتم به النظام من الاصول الاربعة التي هي الخلق والرزق والحيوة والممات فيكون كل واحد منها مربعاً لاشتماله على الاربعة الاصول و

سخر سبحانه لكل اصل ملكاً حافظاً له قائماً به قد وكله الله بتلقى فيوضاته و
 ابلاغها غاياتها وجعل لكل ملك ملائكة يخدمونه فى المراتب الثلاثة يسلكون
 فيها بهديه سبل ربهم ذللاً كل منهم من جنس ما وكل به ففى العقول عقليّون
 مختلفوا المراتب لاختلاف مراتب العقل كمأ وكيفاً وفى النفوس والارواح
 روحانيون ونفسانيون مختلفوا المراتب لاختلاف مراتب المروح والنفس
 كذلك وفى الاجسام جسمانيون مختلفوا المراتب كذلك واختلافهم فى الاربع
 الطبائع الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة فى المراتب الثلاث كذلك فإن
 العقول تجرى فيها الطبائع الاربع العقلية لذاتها وما يطير عليها من الاضافات
 من محالّها وكذلك النفوس والاجسام كلّ بحسبه لذاته او لما اضيف اليه
 فالملك الموكل بركن الخلق والايجاد جبرئيل وله جهة واجنحة عقلانية يطير
 بها فى الجهات العقلية ويتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها وله جهة و
 اجنحة نفسانية يطير بها فى الجهات النفسية ويتبعه فى تلك الجهات اعوانه
 المجانسون لها وله جهة واجنحة جسمانية يطير بها فى الجهات الجسمية ويتبعه
 فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة اركان لجبرئيل (ع) يتصرّف
 بها كما امر فى العوالم الثلاثة عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك و
 هذه العوالم الثلاثة هى مجموع عالم الخلق وهو الوجود المقيّد والملك
 الموكل بركن الحيوة اسرافيل (ع) وله جهة واجنحة عقلانية يطير بها فى
 الجهات العقلية ويتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها وله جهة واجنحة
 نفسانية يطير بها فى الجهات النفسية ويتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون
 لها وله جهة واجنحة جسمانية يطير بها فى الجهات الجسمية ويتبعه فى تلك
 الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة اركان لاسرافيل يتصرف بها كما امر
 فى العوالم الثلاثة عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك والملك
 الموكّل بركن الرزق ميكائيل (ع) وله جهة واجنحة عقلانية يطير بها فى
 الجهات العقلية ويتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها وله جهة واجنحة
 نفسانية يطير بها فى الجهات النفسية ويتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون

لها وله جهة واجنحة جسمانية يطير بها في الجهات الجسمية ويتبعه في تلك الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة اركان لميكائيل (ع) يتصرف بها كما امر في العوالم الثلاثة ايضا والملك الموكل بركن الممات عزرائيل وله جهة واجنحة عقلانية يطير بها في الجهات العقلية ويتبعه في تلك الجهات اعوانه المجانسون لها وله جهة واجنحة نفسانية يطير بها في الجهات النفسية ويتبعه في تلك الجهات اعوانه المجانسون لها وله جهة واجنحة جسمانية يطير بها في الجهات الجسمية ويتبعه في تلك الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة اركان لعزرائيل يتصرف بها كما امر في العوالم الثلاثة المذكورة فهذه اثنا عشر ركنًا لكل ملك ثلاثة اركان ولكل ملك طبيعتان واعوانهم كل على طبيعة متبوعه وللمتبوع على التابع هيمنة وتسلط من الجهة التي سخر لها فجبرئيل يعين بحرارة اسرافيل في الحياة وبيوسته عزرائيل في الممات واسرافيل يعين بحرارة جبرئيل في الخلق وبرطوبته ميكائيل في الرزق وميكائيل يعين برطوبته اسرافيل في الحياة وبرودته عزرائيل في الممات وعزرائيل يعين ببرودته ميكائيل في الرزق وبيوسته جبرئيل في الخلق وقد دلت الآثار على ان العرش الذي هو خزانة كل شيء من الخلق ولا يظهر شيء في الاعيان او يرتبط بشيء منها الا وقد كان فيه واليه الاشارة بقوله الرحمن على العرش استوى لأنه استوى برحمانيته على عرشه الذي هو خزائن كل شيء فاعطى بفضلته ابتداء منه كل ذي حق حقه وساق بكرمه الى كل سائل منه فقير اليه رزقه لا ينزل شيء ولا يظهر من غيب العرش الا بتقديره قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وعلى ان العرش مركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور ابيض منه البياض ومنه ضوء النهار وكل نور من هذه الاربعة قد تقوم به ربع من كل شيء من العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك فيكون ما تقوم به الربع تاماً في الجهة التي به تقومت .

قوله (ع) ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً اليها اعلم انه لما

كان كل ركن من هذه الاركان الاثنى عشر تاماً فى جهته فالنور الاحمر تام فى تقويم ربع من الجهة العقلية وفى تقويم ربع من الجهة النفسية وفى تقويم ربع من الجهة الجسميّة وكذلك الاصفر والاخضر والابيض فاذا ثبت ان ما تقوم به ربع من كل عالم تام فى ذلك دلّ ذلك على تدويره وتكويره فى المتولدات الثلاثة المعدن والنبات والحيوان وذلك ان اصل مبدأ التكوين هو ان الله سبحانه خلق الحرارة من حركة الفعل الكونية وخلق البرودة من سكون المفعول المكوّن فادار الحرارة على البرودة والبرودة على الحرارة فتكونت الطبائع الاربع فلما كانت الطبائع الاربع وتمّت جعلها بكمال صنعه و اتقان علمه اصلاً لعالم الغيب والشهادة فهى فى كل عالم من جنس جواهر الله فادار هذه الاربعة بعضها على بعض فتولدت منها المعادن ثم ادارها فى المعادن كذلك فتولدت النباتات ثم ادارها فى الجميع فتولدت الحيوانات فصارت بذلك ثلاثين دوراً وذلك لأن الافلاك تسعة والارض عشرة والشيء الكائن قد تكون من عشر قبضات من كل قبضات من كل واحد من هذه العشرة قبضة وكل قبضة قد اديرت ثلاث دورات فى الطبائع الاربع قد تكون فى الاولى معدنها وفى الثانية نباتها وفى الثالثة حياتها سواء كانت القبضة جبروتية او ملكوتية او ملكية الا ان طبائعها وادارتها ونفسها من جنس ما هى منه فصارت ثلاثين دوراً فى كل ركن من الاركان الاثنى عشر فصارت جميعها ثلثمائة وستين وفى كل واحد منها روحاً (روح ظ) به تقوّم وهو اسم من اسماء الله وهو مظهر من مظاهر الاسم المكنون المخزون المشار اليه سابقاً وهو فى كل واحد فعل منسوب الى ذلك الواحد من الثلاثين الدور من كل ركن من الاثنى عشر فعل من افعال الله تعالى وهو فعله الخاص بذلك المفعول اعنى الواحد المشار اليه وذلك الفعل هو اسم من اسماء الله تعالى .

قوله (ع) فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الى آخرها تمثيل للاسماء بذكر بعضها ثم قال عليه السلام فهذه وما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستين اسما .

قوله (ع) فهي نسبة لهذه الاسماء الثلاثة اى جهة من جهاتها و فرع من فروعها لانها مظاهر لهذه الاسماء الثلاثة فهي نسبة لها اى بيان لصفاتها وفعلها .
قوله (ع) وهذه الاسماء الثلاثة ار كان اى ار كان للكلمة التامة و يجوز ان يكون المراد لظهور الاسم المخزون .

قوله (ع) و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة يعنى انه سبحانه قد حجب الاسم المشار اليه بهذه الاسماء اى بظهورها لأنه اذا ظهر بنفسه غيبها و اذا اختفى ظهرت فلما ظهر بها احتجب بظهورها لأن المشاء اذا ظهر خفيت المشيئة و ذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی ، يشير الى ان للاسماء الثلاثة على سائر الاسماء الثلاثمائة وستين هيمنة و ربوبية لانها تدخل تحت هذه الثلاثة فهي صفاتها فقول (ع) فله اى لكل من هذين الاسمين له سائر الاسماء الحسنی يعنى تكون هذه الاسماء صفة لله و داخلة تحت حيطته و كذلك الرحمن و المراد به هنا فى هذا الحديث تعالى اى العلى و كذلك العظيم و تبارك هنا بمعناه و معنى دخولها و معنى دخولها تحت حیطة هذه الثلاثة انها تنسب اليها تقول يا الله ارحمنى يا الله ارزقنى يا الله اغفر لى يا الله اهلك عدوى و كذلك الرحمن و لاتقول يا رحيم اهلك عدوى يا مهلك اغفر لى او ارزقنى بل تقول يا مهلك اهلك عدوى يا غفور اغفر لى يا رازق ارزقنى لعدم شمول ما سوى هذه الاسماء الثلاثة اعنى الله و العلى و العظيم و يراد بالعلى معنى الرحمن او يراد بالعظيم معنى الرحمن على الاعتبارين فتلخص ان الاسم المذكور هو مجموع الوجود المطلق الذى هو عالم الامر و الوجود المقيد الذى هو عالم الخلق و انه على اربعة ار كان متساوقة فى الظهور و ان سبق بعضها بعضا فى الذات و ان الاول منها المكنون المخزون هو المشيئة و ان الثلاثة الظاهرة التى هى عالم الخلق عالم الجبروت و عالم الملكوت و عالم الملك و ان لكل واحد من هذه الثلاثة اربعة ار كان ركن خلق و ايجاد و ركن حيوة و ركن رزق و ركن ممات و ان كل ركن تكوّن من تسعة افلاك و ارض و ان كل واحد من هذه العشرة اديرت ثلاث دورات دورة فى

معدنه ودورة فى نباته ودورة فى حياته فيكون فى كل ركن ثلاثون فعلاً منسوباً اليه خاصاً به وهو اسم من اسماء الله الجزئية وان تلك الثلاثة الاسماء الكلية اركان للوجود المقيد الذى اوله العقل و آخره التراب وانه سبحانه قد حجب الاسم المكنون اكتفاء بظهور آثاره فى الثلاثة لعدم احتياج الخلق الى ازيد من ذلك وان هذه الثلاثة تدخل تحتها باقى الاسماء كما انها تدخل تحت الاسم المكنون المخزون صلى الله على محمد الامين وآله الطيبين وشيعتهم الميامين .

واعلم انى قد ذكرت ما لم يذكره غيرى من شراح هذا الحديث الشريف وكشفْتُ من مُعَمَّى اسراره ما لم يكده يثر عليه الفهم اللطيف ولم اترك شيئاً وجدته فى نور الله حال الكتابة والتأليف الا اشرت اليه الا ما كان من طريق التفصيل والتعريف والاستقصاء على ذلك يضيق به الزمان واحلْتُ ما لم اذكره من جهة طريق الحديث ولغته و ظاهر عبارته على ما ذكره الشارحون فليطلب مبتغيه ذلك من كتب ذويه والحمد لله رب العالمين اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

و فرغ من نسخه منشئها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى فى التاسع والعشرين من صفر سنة العشرين بعد المأتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها السلام ، تمت

رسالة في شرح حديث
لولاك لما خلقت الافلاك
في جواب
السيد مال الله بن السيد محمد الخطّطي

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد سألتني السيد الاواه السيد مال الله بن السيد محمد الخطي احسن الله احواله في الدارين عن الحديث القدسي و هو قوله تعالى لولاك لما خلقت الافلاك و لولا على لما خلقتك هـ ، و لم يكن الوقت وقت بسط فيقتضى بسطا فكتبت له الجواب .

اعلم ان صدر هذا الحديث مستفيض بل متواتر معنى لا يختلف في معناه احد من المسلمين و اما عجزه فلم اقف عليه في كتاب نعم سمعناه من الافواه بل منقولا عن يعتمد على قولهم و نقلهم اخبرني شيخي الشيخ محمد بن الشيخ محسن بن الشيخ على القريني (القرني خ ل) الأحسائي تغمده الله برحمته و اسكنه بحبوة جنته و كان صادق الحديث قال سألت الشيخ الفاخر زبدة الاوائل و الاواخر الشيخ الاقا محمد باقر ابن الشيخ محمدا كمل اكمل الله رفيع رتبته و قدس طيب تربته عن قول الله تعالى لولاك لما خلقت الافلاك و عن معناه فقال هذا الاشكال فيه و انما الاشكال في تنمة الحديث و هو قوله تعالى و لولا على لما خلقتك و كلامه (ره) مع شدة فهمه (فحصه خ ل) في تصحيح الاخبار و جودة فكره و عظيم اطلاعه و سابقته في ذلك المضممار كالنص على ثبوته عنده و ان احتمل انه انما اورده كما سمعه ايرادا و استطرده عند ذكر استشكال الشيخ محمد في صدر الحديث استطرادا و ان لم يثبت عنده الا من السماع الافواهي الا ان الاول هو الظاهر .

و على كل حال فالجواب في معناه فاقول ان ذلك يحتمل وجوها كلها مرادة لله (الله خ ل) تعالى احدها ان الله تعالى خلق محمدا و عليا (ع) من نور واحد فقسم ذلك النور قسمين فقال للقسم الاول كن محمدا (ص) و قال للآخر كن عليا (ع) فيصدق انه لولا احد القسمين لم يخلق القسم الاخر و الا لم يكن

الشيء شيئاً والى ذلك اشار على عليه السلام فى جوابه لليهودى لما سأله عن نصف الشيء فقال عليه السلام مؤمن مثلى فافهم .

و ثانيها ان العلة فى خلق النبى صلى الله عليه وآله من حيث هو نبى الاخبار عن الله و التبليغ للرسالة فيما يحتاج اليه الخلق و لا ريب ان النبى صلى الله عليه وآله فى ذلك محتاج الى وجود على عليه السلام لأنه نصف النور الاخر و لهذا قال على عليه السلام فى خطبته فى حق النبى صلى الله عليه وآله فعلمنى علمه و علمته علمى .

و ثالثها انه صلى الله عليه وآله من حيث هو بشير نذير يتوقف فائدة ذلك على هاد و مضل يعنى على مورد و ذائد و هو على عليه السلام قال الله تعالى انما انت منذر و لكل قوم هاد و بيان هذا الحرف يوجب كشف السر عن مفتاح من الالف الباب الذى كل باب يفتح منه الف باب بل و من كل باب الف باب كما اومى اليه امير المؤمنين عليه السلام فيما رواه الشيخ حسن بن سليمان الحلبي من تلامذة الشهيد الاول و هو شريك الشيخ احمد بن فهد الحلبي رواه فى كتابه مختصر بصائر سعد بن عبدالله بسنده الى امير المؤمنين (ع) فى قوله (ع) (تعالى خل) ما منها كلمة الا مفتاح الف باب بعد ما تعلمون منها كلمة واحدة غير انكم تقرأون منها اية واحدة فى القرآن و اذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون و ماتدرون بها الحديث .

و رابعها انه صلى الله عليه وآله من حيث هو نبى لا بد له من اية تدل على نبوته و هى على عليه السلام قال على عليه السلام كما رواه الفريقان الست اية نبوة محمد صلى الله عليه وآله و قال عليه السلام ليس لله اية اكبر (اعظم خل) منى و لا نبأ اعظم منى .

و خامسها انه صلى الله عليه وآله قال يا على انت منى بمنزلة الروح من الجسد و قال صلى الله عليه وآله انت نفسى التى بين جنبي و روى الفريقان انه صلى الله عليه وآله قال انت منى بمنزلة الرأس من الجسد و قال تعالى و انفسنا و انفسكم و لا ريب ان الروح و النفس و الرأس يتوقف (توقف خل) وجود

الجسد عليه .

و سادسها ان النبوة مسبوقة بالولاية وهذا ظاهر و رسول الله صلى الله عليه وآله هو الظاهر بالنبوة و على هو الظاهر بالولاية و لا نبوة الا بالولاية و محمد (ص) صاحب التنزيل و على صاحب التأويل و الى ذلك الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله اعطيت لواء الحمد و علىّ حامله .

و سابعها ان محمدا صلى الله عليه وآله من حيث انه خاتم النبيين يتوقف ختمه للنبوة على كون على خاتم الوصيين اذ لو لم تختم الوصية لم تختم النبوة و لا يخفى في الظاهر ان الامر في هذا الوجه على العكس و لكن في الحقيقة لا منافاة في كون المعلول علة لكون علته علة من باب التضائف اذ الشيء لا يكون علة الا يكون (بكون خل) المعلول معلولا له فافهم .

و ثامنها ان الاشياء كلها بحكم شيء واحد بل هي شيء واحد في الحقيقة فيتوقف بعضها على بعض لكون العالي مجازا و درجة لما تحته في الصعود و وسيلة له الى المعبود و كون السافل مجازا للعالي و مظهرا في النزول و رابطة بين العلة و المعلول حتى انه لو تغير البعض تغير الكل كما اشار اليه سبحانه في الحديث القدسي كما رواه الملا محسن في كتابه مفتاح العرفان ان نبيا من انبياء الله (من الانبياء خل) شكوا بعض ما ناله من المكروه الى الله فاوحى الله اليه ان تشكوني و لست باهل ذم و لا شكوى هكذا (هذا خل) بدء شأنك في علم الغيب فلم تسخط قضائي (قضائي عليك خل) اتريد ان اغير الدنيا لاجلك او ابدل اللوح المحفوظ بسببك فاقضى ما تريد دون ما اريد و يكون ما تحب دون ما احب فبعضتي حلفت لئن تلجلج هذا في صدرك مرة اخرى لاسلبنك ثوب النبوة و لا وردنك النار و لا ابالي الحديث ، فإنه صريح في توقف الاشياء بعضها على بعض و لا يخفى على الناظر البصير رجوع هذا الوجه الى الاول في الجملة الا ان ذلك خاص و هذا عام .

و فيه ايضا وجوه اخر اعرضنا عنها لغموضها و لرجوع بعضها الى ما ذكر و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

شرح عبارات للشيخ على بن فارس
واييات للشيخ محمد بن فيروز
اجابا بهما سائلا سأل الشيخ الاخير عن ثلاث مسائل

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح كلمات للشيخ على فارس وايبات للشيخ محمد فيروز
اجابا بهما سائلا سأل الشيخ الاخير عن ثلاث مسائل

- قال: اللهم يا من هو هو اصلح جوهر روحانية عبدك المضطر حتى
لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم الا بك وحدك لا شريك لك ٢٣٠
- قال: و الصلوة على قطب دائرة الوجود محمد (ص) عبدك ورسولك و
على آله وصحبه وسلم ٢٣٢
- قال: و بعد فقد ورد الينا سؤالات كلية من اشخاص جزئية وهيئات
انيكون للجزئي احاطة بالكلى الا انه بعد ما كان يسمع بالله و يبصر
باللهو ينطق بالله امكنه ضرب الامثال حسب ما يعطيه الحال بآية واحدة
منالدالات الثلاث لاسيما اعزها وامنعها وهي الالتزامية ٢٣٣
- قال: ثم اعلم ان سؤالاتك منحصرة فى قوله تعالى الم اذ هي براعة سورة
البقرة وهي الكتاب المبين الذى لا ريب فيه وان ذلك هو كتاب الله
الصامت واما انت يا هذا الانسان من حيث انت انسان فانت كتاب الله
الناطق وان كانت حروف معانيك لا تقرى لذى الجهل فانها عند غير
ذوى الجهل لا تخفى ٢٣٥
- قال: وانا لما اعتبرنا ان النطق بالله وكذلك اعتبرنا الحديث المروى
بان اول ما خلق الله العقل من كتابه الناطق يلزمنا بان نعتبر ان اول ما خلق
الله الالف من كتابه الصامت فلما اعتبرنا ذلك استفدنا شيئا آخر وهو ان
المبدع جلت قدرته لما اوجد العقل والالف اللذين لهما السبق بالاولية
لم يكونا الا خاليين من المواد عاريين عن القوة والاستعداد ٢٣٨
- قال: فلما انه سبحانه اراد اظهار حكيمته القى فى هوية كل منهما مثاله
فاظهر عنهما افعاله المراد بالمثال الذى القاه فى هويتها هو هويتها من
حيث هو لا من حيث هما واما هويتها من حيث هما انما هي شىء

- بتبعية شيئية هويتهما من جهته سبحانه و اما ما من جهتهما فما شمت
رائحة الوجود بالاصالة ان هي الا اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ما انزل
٢٤٠ الله بها من سلطان
- قال : فاذا صح هذا هكذا فلنقبض عنان القلم عن الكلام على العقل و
نسطه على الالف فنقول الالف لها صورة ظاهرة جسمانية و لها معنى
باطن روحانى فمن حيث الصورة هي اسم و من حيث الهوية مسمى
٢٤٠ فصح بالبرهان ان الاسم غير المسمى
- قال : و كذلك على طريقة العدد اذا اعتبرنا بان صورة الالف الجسمانية
واحد فى العدد يلزمنا بان نقول ظاهرها واحد و باطنها احد فصح
بالبرهان ان الاحدية غير الواحدية ٢٤١
- قال : و لولا طريقة الاعتبار بهذا المثال لما صح لنا ان نقول الالف اثنان فى
اول العدد اذ ليس اثنان بالحقيقة لكن بهذا المعنى حصلت الاثنينية فتأمل
٢٤٢ ذلك و تحقق هذه الاثنينية فانها تنزيه و تشبيه
- قال : و كذلك باعتبار آخر اذا تحققنا صورة الم رأينا صورة الالف قائمة
بذاتها غير متصلة بحرف من الحروف ففى هذه الحالة تسمى اتحادا فاذا
اعتبرنا طريقا آخر رأينا صورة الالف قائمة فى اللام الى فوق ففى هذه
الحالة تسمى حلولا و ان ذلك تسمى حلولا بطريق الاعتبار و كذلك
انتقال الالف فى صورة الميم منعكسة الى تحت مع ان الف اللام هي
الف الميم قيل للالف اقبل باللام و قيل له ادبر فادبر فى الميم
فصح قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه بمعنى الاول و الآخر و
الظاهر و الباطن و انه سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل ٢٤٢
- فى بيان الموجب لهذا الجواب و ذكر ابيات للشيخ محمد بن عبد الله بن
فيروز انشأها فى جواب سائل المسائل الاخيرة و شرحها ايضا ٢٤٧

قال ابن فيروز: ٢٤٨

سألت عن العقل المهيئ كلما
جرى من قضايا هيئات التألف
حقائق ميزان به القسط ظاه
لدى اهل علم بالحقيقة ذا وفي
وعن كلمات اربع قد تكررت
مأخذها من وحدة عندها تف
ومعنى حلول واتحاد وهل هما
سوى ام هما غيران عند التعرف

قال: ٢٤٨

فيا ذا كفاني موضح الحق للذي
يروم سلوكا وهو غير محرف
خير باسرار المعاني محقق
فريد بهذا عن سواه لوصف
اجاب بما يكفى اتم كفاية
محقق ما فى الحرف من سره الخفى
وانت لما ابدى تكون مباعدا
اذا الشمس عن ذى علة العين تختفى

قال ٢٤٩

ولما علمت ان ذلك واقع
وانه لا يشفيك ما قرر الصفى
عزمت على املاء ما كنت قبله
عزمت على ترك جوابك مكتفى

بعلمی بان القصد قصد شناعة
بتعجيز مسؤل اذا كف او تفی
بتبديعه ان قال فی کل محفل
طریق حسود جاهل غیر منصف

قال: ٢٥٠

سألت عن العقل وعن مستقره
وعن كل شخص من اولی العقل مانفی
جوابك ان العقل ما منع الفتی
من الفحش منعاً نوره غیر منطفی
وفی الشخص ذی العقل استقر وفوقه
ومن كل وجه قد احاط به اکتف

قال: ٢٥١

وعن كلمات اربع قد سألتنی
جوابك للاخلاص فاقرأه تشتف

قال: ٢٥٥

وحل عقوداً من طباعك ان ترم
حلول مقامات اتحاد وكن وفی
باكمل عهد الجواب به بلی
ونور وجود الحق فی الخلق ماطفی
واسأل ربی مزج روحی بنوره
لتمتق الاشباح حتی اكن خفی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منير (مميز خل) عقول الكاملين باشراف نور اليقين و شارح صدور المؤمنين بالحق المبين (اليقين خل) و جالى افئدة العارفين بضياء المعرفة و بيان التبيين و صلى الله على خير خلقه اجمعين محمد (ص) خاتم النبيين و على آله الطاهرين و صحبه الميامين .

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي ان فريد دهره و نادرة عصره الشيخ العلى (العلی ابا عبد الله خل) الشيخ على بن عبد الله بن فارس احسن الله بنظر عنايته اليه و جعل عاقبته الحسنى فى تطورات نشأته قد عرض على كلمات ذات تبين جاءت منه عجالة جوابا لبعض السائلين من غير تأمل فى الجواب و لا تراخ فى الخطاب فجاءت بقراح الصواب المبطل للشك و الارتباب لمن يعرف الاشارة و يفهم الايماء فى طى العبارة مشعرة بعويص غموض مرامه مشاهدة بعلو شأنه و مقامه و لكنها بعيدة المنال عن السائل فجرى فيها و فيه قول القائل و اين الثريا من يد المتناول فتطلعت نفسى ان اكتب عليها كلمات تبين بعض خافيتها و حاشا ان تستقصى (يستقصى خل) ما فيها و لكنها لبانات فى الصدور و الى الله ترجع الامور .

قال سلمه الله تعالى : اللهم يا من هو هو اصلح جوهر روحانية عبدك المضطر حتى لا يسمع و لا يبصر و لا يتكلم الا بك و حدك لا شريك لك .

قوله يا من هو هو يريد به يا من تحققت هويته بهويته لا بشيء غيرها لا عقلا و لا فرضا و لا اعتبارا فالهاء اشارة الى تثبيت الثابت من غير حصر و لا كيف كما تشير اليه الهاء فإنّ عددها خمسة فصورتها كهيئتها فى الرقوم الهندية بلا فرق فبطونه نفس ظهوره بلا فرق و هى حرف ليلة القدر و لها حكم العماء و لظهورها فى التربيع و التكعيب كالافراد حافظة نفسها عن مازجة الاعداد ظاهر فى بطونه و باطن فى ظهوره و الواو اشارة الى الغائب عن درك الابصار و

لمس الحواس اشارة بلفظها الى غيبته و بعددها الى الجهات الست يعنى انه ليس فى جهة فهو اخص الاسماء لأنه الاسم الاعظم وذلك لأن الاسماء الحسنى تسعة و تسعون و تمامها هو الاسم الاعظم لأن عدده احد عشر فاذا اضيف الى التسعة و التسعين بنفسه تممها مائة و ظهر بالجبل المحيط بالدينا و اذا اضيف اليها عدده كانت مائة و عشرة و هى عدد الاسم الاعظم لأن الاحد عشر فى مرتبة المسمى فى التعين (التعيين خل) الاول فاذا نقلت الى ما بعدها بمرتبة التى هى مرتبة الاسماء كانت مائة و عشرة فهى اسم و حيث كانت لها الاولية كما مر كانت هى الاسم الاعظم و الهاء اول الحروف و الواو آخرها و الهاء باطن و الواو ظاهر فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و انما قدم الاول على الآخر و الظاهر على الباطن مع ان الاولية نفس الآخرية و الظاهرية نفس الباطنية لأن التكليف على ترتيب التعريف و الاشهاد على طبق اليجاد فالاول اول مشهود فى الاعتبار و الحصول و بعده الآخر فى الظهور و النزول و الظاهر قبل الباطن فى سلسلة الصعود و بعده (بعد خل) الباطن فى الفناء و الشهود.

و قوله اصلح جوهر روحانية عبدك الخ ، اعلم ان الروحانيات كثيرة و لكن الكليات منها تسعة اعلاها القلب و هو العرش المربع بالانوار الاربعة نور العقل الابيض و نور الروح الاصفر و نور النفس الاخضر و نور الطبيعة الاحمر و ثانيها الصدر و هو الكرسي و فلك الثوابت و البروج و المنازل و ثالثها العقل الثانى و هو روحانية فلك زحل (الزحل خل) و رابعها العلم الثانى و هو روحانية فلك المشتري و خامسها الوهم الثانى و هو روحانية فلك المريخ و سادسها الوجود الثانى و هو روحانية فلك الشمس و سابعها الخيال الثانى و هو نور (نور من خل) صفة النفس و هو روحانية فلك الزهرة و ثامنها الفكر الثانى و هو نور من صفة الروح و هو روحانية فلك عطارد و تاسعها الحيوة الثانية و هو نور من صفة العقل و هو روحانية فلك القمر و اصلاحها صرفها الى ما خلقت له بالامدادات الالهية ، و قوله المضطر اشارة الى الفناء و الفقر اليه تعالى ، و قوله حتى لا يسمع الخ ، يريد به ان خذ بناصيتى و تحجب الى و شوقنى بما يصرفنى

عما سواك حتى احبك و تحبني فتكون سمعى الذى اسمع به و بصرى الذى ابصر به الخ ، و قوله وحدك لا شريك لك معناه احيى (احبسنى خل) على ذلك حتى لا يكون لى منى حال موجود الا ما اشهدتنى منك بك و هو اكمال (هذا كمال خل) البقاء للفناء .

قال سلمه الله : و الصلوة على قطب دائرة الوجود محمد (ص) عبدك و رسولك و على آله و صحبه و سلم .

اما قوله و الصلوة فاعلم ان الصلوة (الصلوة يريد به خل) من الله يراد بها رحمته و المراد من الرحمة احد وجوه نذكر منها ما يناسب المقام منها ان الصلوة بمعنى (بمعنى ان خل) وصله به فجعل طاعته طاعته و معصيته معصيته و رضاه رضاه و سخطه سخطه . و منها انها بمعنى صلته اياه اما اولا فلقوله تعالى ارفع راسك و سل تعط و اشفع تشفع فاعطاه ما يحتاج اليه الخلق و ما لا يحتاجون اليه و (وما خل) لا يعلمونه و هو قوله تعالى و يخلق ما لا يعلمون و ذلك فى الذر الاول قبل المثل الروحية فى الدرة البيضاء ، و اما ثانيا فهو قوله تعالى و لسوف يعطيك ربك فترضى و ذلك يوم القيمة فيعطيه من الشفاعة و المقام و الوسيلة ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر . و منها ان الصلوة بمعنى الرحمة و هى الصبغة بعد الوجود قال (قال على خل) عليه السلم ان الله تعالى خلق المؤمن (المؤمنين ظ) من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لا يبه و امه ابوه النور و امه الرحمة الحديث ، فالرحمة الظاهرة فيه صفة الرحمن و هى الرحمة الواسعة و صفة الرحيم (الرحيم و هى الرحمة خل) المكتوبة فجرى الظهور فيه بالاصالة و فى نفسه منه كما قال عليه السلم كالضوء من الضوء و فى المؤمنين بالتبعية و المشايعة و المراد بالوجود هنا الوجود المقيد الدائر على ذلك القطب و القطب هو الوجود المطلق لأن الوجودات ثلاثة وجود حق (الحق خل) و هو الله تعالى و وجود مطلق و هو يدور على الوجود الحق و وجود مقيد و هو يدور على الوجود المطلق و الوجود المقيد اوله الالف المتحركة و آخره الميم و هى الام التى هى صفة الرحمن و انما قلت المتحركة

لأن الالف اللينة (اللينة خل) هي التي قامت بها الحروف وهي النفس الرحمانى المنبث في الحروف الكونية والرقمية ولا شك ان الحروف تدور عليه وهو يشار به الى الوجود المطلق. وقوله محمد (ص) عبدك الخ ، يدل بالاتيان بالخطاب دون الغيبة التي تتبادر (يتبادر خل) من سياق الكلام فإنه قد انتقل عن الخطاب والالقال وصلاتك فرجوعه الى الخطاب قبل تمام الكلام يدل على تقدير منك و تقدير منك يدل على تقدير دائمة ومثلها وقوله وسلم ينبغي على هذا التوجيه قراءته بكسر اللام والالزم التردد في الكلام المقتضى للتعقيد ومثلها .

قال سلمه الله تعالى : وبعد فقد ورد الينا سؤالات كلية من اشخاص جزئية وهيئات ان يكون للجزئي احاطة بالكلى الا انه بعد ما كان يسمع بالله ويبصر بالله وينطق بالله (وينطق بالله ويبصر بالله خل) امكنه ضرب الامثال حسب ما يعطيه الحال بآية واحدة من الدلالات الثلاث لاسيما اعزها وامنعها وهي الالتزامية .

قوله سؤالات كلية يعنى به سؤالات عن معان كلية لأن الكلية هي المسؤول عنها لا المسائل (السؤال خل) نعم قد تكون كلية باعتبار المراد منها وذلك ان المسؤول عنه العقل والكلى هو العقل الاول (الاول و ماسواه من عقول البشر الذى وقع السؤال عنه جزئية ولكن لما كان العقل خل) الجزئي لا قوام له الا بالكلى لأنه منه كالشعاع من المنير ومعرفته بالحقيقة انما تحصل بمعرفة الكلّى فلهذا قال سلمه الله تعالى كلية وان كان السائل يجهل هذا المعنى ولكن المجيب لما عرف ذلك اورد الجواب على صورة ما يقتضى الحقيقة و الاشخاص الجزئية تعريض بالسائل وامثاله يعنى ما لك ايها الجزئي ومعرفة الكلّى الا ان تلقى نفسك فتعطى العين الكلية من الكلّى فتعرفه به قال الشاعر :

اعارته طرفا رآها به فصار البصير بها طرفها

واليه الاشارة بقوله وهيئات ان يكون للجزئي احاطة بالكلى الا انه بعد ما كان يسمع بالله الى آخره. وقوله حسب ما يعطيه الحال يريد به كما لو ضرب المثل

بالشمس مثلاً للعقل الاول و لعقول البشر بالاشعة او بالشئ الواحد الذى له رؤوس او وجوه كما فى الحديث النبوى (النبوى و هو خل) ما معناه و قد سئل (ص) عن العقل الاول فقال صلى الله عليه وآله (و آله العقل خل) ملك له رؤوس بعدد الخلايق فاذا ولد مولود كان له فيه رأس و على وجهه غشاوة و لاتزال تلك الغشاوة تنكشف شيئاً فشيئاً فيشرق نور ما انكشف منه على قلب صاحب الرأس فيتم كشف الغطاء عند بلوغه فيكلف ، انتهى المعنى المنقول من الحديث فاذا ضرب المثل بذلك كان ممكناً و هو معنى قوله امكنه ضرب الامثال و الدلالات الثلاث هى دلالة المطابقة و دلالة التضمن و دلالة الالتزام و انما جعل هذه اعز و امنع لانها ليست دالة بلفظها و انما هو بما يلزم تلك الحقيقة من اللوازم الخارجية و ذلك بعيد كما ذكر و من ذلك المثل للممثل به لأنه خارج عن حقيقته و ان افاد معرفته و بيان بعض ذلك فيما يأتى من قوله و ان الكلى حقيقة و الجزئى مجاز و المجاز (و ان الجزئى خل) قنطرة الحقيقة يعنى ان الكلى حقيقة فى استحقاقه للاسم و ان الاسم حقيقة فى دلالة على مسماه بعكس الجزئى و اما كون الجزئى مجازاً فبمعنى (بمعنى خل) انه طريق للحقيقة فى حالة الظهور و النزول و فى حالة الصعود لالتقاء قاب قوسين و ان الجزئى طريق للعارف (للمعارف خل) الى معرفة حقيقة (الحقيقة خل) الكلى و انما قال سلمه الله و ان المسير على هذه القنطرة عزيز المرام لأن السائر الى معرفة الحقيقة ان نظر الى المجاز لم ير الحقيقة فلا بد ان ينظر الى الحقيقة فى المجاز ليعرفها بها لا بالمجاز و الى نظير (نظر خل) هذا المعنى قال عليه السلم اعرفوا الله بالله ، و قوله عليه السلم ان الله اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به هـ ، و الى هذا المعنى اشار عليه السلم فى الدعاء الهى امرت بالرجوع الى الآثار فارجعنى اليها بكسوة الانوار و هداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها و مرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كل شئ قدير ، فاذا ثبت هذا المعنى لك عرفت ان المسير عليها عزيز المرام لأن اكثر السائرين انما ينظرون الى الآثار فيحجبهم المجاز عن

الحقيقة .

قوله واقسم بالله انك يا هذا السائل لم تقصد فى سؤالك الا التعنت المحض و ان السبب فيه الظلمة الجسمانية الحاجة لك عن طريق الحق لأنه عرف ذلك بالمقام لأن السائل لو كان قصده التفهم لكان انما يسأل عما يفهم و لا يسأل الا من يفهم انه يفهم و انه يجيب و لا يسأل الا عما يعينه (يعنيه ظ) و اذا فقد شرط خرج عن التفهم . و قوله و ان السبب فيه الظلمة الجسمانية لأن الجسم هو مقر الطبيعة و هى قبر الحيوة ان الله يسمع من يشاء و ما انت بمسمع من فى القبور فتجرى عين ابرهوت و عين الكبريت فى تراكيب الجسم فيظهر (فتظهر خل) الظلمة التى هى اثر الجهل .

قال سلمه الله : ثم (و خل) اعلم ان سؤالك منحصرة فى قوله تعالى الم اذ هى براءة سورة البقرة و هى الكتاب المبين الذى لا ريب فيه و ان ذلك هو كتاب الله الصامت و اما انت يا هذا الانسان من حيث انت انسان فانت كتاب الله الناطق و ان كانت حروف معانيك لا تنقرى (لا تنقرى خل) لذى الجهل فانها عند غير ذوى الجهل (العقل خل) لا تخفى .

قوله ثم اعلم ان سؤالك منحصرة فى قوله تعالى الم و ذلك ان مسائل السائل عن العقل و الحلول و الاتحاد فمعناه ان العقل هو الالف القائم لبساطته لأن العقل محل المعانى المجردة عن المادة و المدة و الصورة فلعدم الكثرة فيه كان الالف عدده واحدا و صورته القيام كناية عن عدم المغايرة فيها بالتشخص و لعدم حاجته الى غيره كان الالف غير متصل بشيء من الحروف و الواحد غير داخل فى الاعداد و بسبب حاجة الخلق اليه و قيامها (قيامه خل) به و كونها منه كان الالف تحتاج اليه سائر الحروف لانها فيه كال موج فى البحر و التراجع فى النفس الجارى فى المزمار و كان الواحد تتركب منه الاعداد فهذا فى الجملة الاشارة الى العقل و يأتى بعض البيان فى مكانه .

و اما الاشارة الى الحلول المقبول بالمعنى (بالمعنى الحق خل) المعقول فهو ظهور العقل بالاشراق فى المخلوقات على قلوبهم بحسب قابلياتهم و ذلك

صفته لا ذاته لأن الحلول صفة الحال أى الظاهر و كذلك ظهور الالف فى اللام يعنى فى المرتبة الثانية و العالم الثانى المعبر عنه بالعالم الملكوت و ذلك صفته لأن ظهور الواحد فى المرتبة الثانية هو كونه عشرة فالكثرة صفة ظهورات الوحدة و انما بقى صورة الالف فى اللام و لم تبق فى الميم بل كانت ياء لأنه ظهر فى اللام بصورته فهو بصورة الواحد و ان كان عشرة لقرب الملكوت من الجبروت للمجانسة فى التجرد فى الجملة و ظهرت بالعدد فى الميم لبعده الملك (الملكوت خل) من الجبروت فلم تتشابه الصورتان و انما كان متوسطا فى اسم اللام لأنه نفس اللام قال عليه السلم انا باطن السين و صورة ظهوره فى النقش (النفس خل) هكذا اللام فاللام تكفلت (تكف خل) بالجواب عن الحلول و بيان المردود منه من المقبول .

و اما الاشارة الى الاتحاد بالمعنى المستفاد من الامجاد لا المعنى المستلزم للاتحاد فهو ظهور العقل بالنفس فى عالم الاجسام و بلد الاشكال و الارتسام بالعقد بعد الحل مرة بعد اخرى كما يأتى عند الاستشهاد بقوله ادبر فادبر و ظهور الالف فى الميم بالميم و هو صفة الصفة للواحد و هو الباء كما قلنا لانها هى الالف فى المرتبة الثانية و توسطت فى اسم الميم كما توسطت فى اسم اللام بتلك العلة و انما قلنا ان ذلك هو الاتحاد لصيرورة المجرد جسما و صيرورة الالف ياء مع بقاء صفة العقل فى الجسم و بقاء صفة الالف فى الياء فافهم و لا تكثر المقال فإن العلم نقطة كثرها الجهال و للاتحاد معنى غير هذا بل بعكسه و يأتى (تاتى خل) الاشارة اليه عند ذكره له .

و قوله اذ هى براعة سورة البقرة الخ ، لأن الم ابتداء سورة البقرة و عبارة عنها و متضمنة لها كما ان العقل و النفس و الجسم عبارة عن الوجود و متضمن له و قوله ان ذلك هو كتاب الله الصامت يعنى به القرآن لأن الكتاب التدوينى طبق الكتاب التكوينى بل القرآن كتاب تكوينى و العالم كتاب تدوينى و انما كان صامتا لأن البيان منه مقرون بقريته و هو الانسان الكامل و هو الناطق به و لهذا قال و اما انت يا هذا الانسان من حيث انت انسان فانت كتاب الله الناطق ، و قوله

وان كانت حروف معانيك لاتنقرى الخ ، يعنى به ان الانسان مشتمل (مشملة
 خل) على الحروف الثمانية والعشرين كما ان القرآن مشتمل عليها وانا اذكر
 لك تسمية وجوهاها وعكسها: فالالف هو العقل وهو الوجود وعكسه الجهل و
 الباء هو النفس اى الصدر وعكسه الثرى والجيم هو الطبيعة وعكسه الطمطم و
 الدال هو الهباء وعكسه جهنم والهاء هى الشكل وعكسه الريح العقيم والواو
 هى الجسم الكل منك وعكسه هو البحر والزاء هو الفلك الاطلس وهو العرش
 وعكسه الحوت بهموت والحاء هو الكرسي وهو الصدر (الضد خ ل) الثانى و
 عكسه الثور والطاء هو فلك البروج وعكسه الصخرة وهو سجين وطينة خبال و
 الياء هو فلك المنازل وعكسه الملك حامل الارض والكاف فلك زحل وهو
 العقل الجزئى وعكسه ارض الشقاوة واللام فلك المشتري وهو العلم الثانى و
 عكسه ارض الالحاد والميم فلك المريخ وهو الوهم وعكسه ارض الطغيان و
 النون هو فلك الشمس وهو الوجود الثانى الجسمى وعكسه ارض الشهوة و
 السين هو فلك الزهرة وهو الخيال وعكسه ارض الطبيعة والعين هو فلك عطارد
 وهو الفكر وعكسه ارض العادات والفاء هو فلك القمر وهو الحيوة وعكسه
 ارض الحيوة وهى الارض الدنيا والصاد وهو كرة النار والمرة الصفراء وريح
 الدبور وعكسه كمثل الكلب والقاف وهو كرة الهواء والدم وريح الجنوب و
 عكسه السموم والراء هو كرة الماء وعكسه البلغم وريح الصبا وعكسه (عكسه
 الماء الاجاج خ ل) والشين هو كرة التراب والمرة السوداء وريح الشمال و
 عكسه ارض السبخ والتاء هو المعدن وعكسه كونوا حجارة او حديدا او خلقا
 مما يكبر فى صدوركم والتاء هو النبات وعكسه هو النبات المر والخاء هو
 الحيوان وعكسه المسوخ والذال هو الملك والموءبد (كالمؤيد خ ل) و
 الحفظة وعكسه هو الشياطين والضاد (و خ ل) هو الجن المؤمنون منك
 (المؤمنين منه خ ل) وعكسه هو (هو شياطين الجن خ ل) والطاء هو الانس فانت
 الانسان وعكسه شياطين الانس والغين هو الانسان الكامل وعكسه هو ابليس و
 فيك من الهيئات والصفات والامواج والاضافات والتطورات من الجبال و

الشجر و مما يعرشون من الاضافات و تعلق المقارنات بالمقارنات (بالمفارقات
خل) من بيوت الولاة فى اكلها من ثمرات تلك المناسبات قال الله تعالى فى
كتابه اشارة الى سكان تلك البيوت ممن كشف لهم عن الملكوت و اوحى ربك
الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون ثم كلى من كل
الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه
شفاء للناس فهم من فهم كما اشرنا (اشير خل) اليه فى النقل ففبك البحار و
الانهار و الجبال و الاشجار و الشمس و القمر و الليل و النهار فاقرا حروفك و
ارق الى ما شئت ،

فانت الكتاب المبين الذى باحرفه يظهر المضمرة

و تكون بهذا المعنى حروف معانيك لاتنقرى لذى الجهل كلا و لاتظهر و اما ذو
العقل فإنه يقرؤها و يفسر بها ما شاء و هو معنى قوله فانها عند غير ذى الجهل
(ذوى العقل خل) لاتخفى .

قال سلمه الله تعالى : و اننا لما اعتبرنا ان النطق بالله و كذلك اعتبرنا
الحديث المروى بان اول ما خلق الله العقل من كتابه الناطق يلزمنا بان نعتبر ان
اول ما خلق الله الالف من كتابه الصامت فلما اعتبرنا ذلك استفدنا شيئا آخر و هو
ان المبدع جلت قدرته لما اوجد العقل و الالف اللذين لهما السبق (التبوء خل)
بالاولية لم يكونا الا خاليين من المواد عاريين عن القوة و الاستعداد .

قوله لما اعتبرنا الخ ، يعنى به ما علم من ان العالم التكويني طبق للعالم
التدوينى و قد قال عبدالعزيز بن تمام العراقى فى مثل هذا المقام فى قصيدته فى
الانسان الفلسفى الى ان قال :

و العالمان جميعا فاعلمن له

العلوى و الاوسط الادنى شيهان

و العالم الاصغر الانسان يشبهه

طبعاً بطبع و اركاناً باركان

هذا يدور على هذا (على قطب خل) وذاك له

قطب كذلك ما كر الجديدان

تباين واتصال غير منفصل (متصل خل)

كلاهما واحد والعدة اثنان

بل قالوا كما مر ان الكتاب التدوينى كتاب تكوينى والكتاب التكوينى كتاب تدوينى والجارى فى احدهما جار فى الآخر لأن كل واحد منهما مبنى على صاحبه والى مثل ذلك الاشارة بقوله عليه السلم العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية وما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية الحديث ، فاعتبار الالف فى الحروف بكل نحو اعتبار العقل فى الحقائق الكونية التى هى مراتب الوجود المقيد كذلك لأن اعتبار احدهما يستلزم اعتبار الآخر بتلك الجهة وقد مر ما يؤيد ذلك . وقوله لم يكونا الا خالين عن المواد عارين عن القوة والاستعداد يعنى به البساطة اللازمة (الملازمة خل) لذى سبق بالاولية لأن مواد الاشياء والاستعدادات انما كانت بالعقل وكذلك مواد الحروف واستعداداتها انما كانت بالالف فهما مستغنيان عما هو محتاج فى وجوده اليهما فافهم و لو قبلوا المواد تكثرا فى الكم و لو قبلوا الاستعداد بعد ايجادهما تكثرا فى الكيف وليس فليس كما يظن وما يتوهم من زيادة العقل الجزئى بالرياضات واكتساب الكمالات فليس كما يظن وانما الزيادة فى محالها بسبب اصلاحها فظهر فيها ذلك الوجه الخاص بها ظهورا اشد مما قبل فالزيادة فى الظهور لا فى الظاهر والعقل هو الظاهر وكذلك الالف فى الحروف الا ترى الى الشمس اذا اشرقت على الارض وعلى المرأة ينعكس عن المرأة مثل الشمس و لم ينعكس عن الارض وليس من جهة انها اشرقت على المرأة اكثر مما اشرقت على الارض بل الاكثرية من جهة القابلية فلو صقلت تلك الارض كصقالة المرأة ظهر عنها كما ظهر عن المرأة فهما لسبقهما فى الحروف الكونية والحروف اللفظية استحقا البساطة الحقيقية و كانا مجازا و سبيلا للبساطة (الى البساطة خل) الحقية (الحقيقة خل) من البطون الى الظهور

من الظهور الى البطون فتدبر .

قال ايده (سلمه خل) الله : فلما انه سبحانه اراد اظهار حكيمته القى فى هوية كل منهما مثاله فظاهر عنهما افعاله المراد بالمثل الذى القاه فى هويتها هو هويتها من حيث هو لا من حيث هما واما هويتها من حيث هما فهى انما (انما هى خل) شىء بتبعية (يبتغيه خل) شيئية هويتها من جهته سبحانه واما ما من جهتهما فما شمت رائحة الوجود بالاصالة ان هى الا اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

فقوله فظاهر عنهما افعاله يعنى به ان افعاله الذاتية النورية يكونها (بكونها خل) بهما وهما قلماه لأن تلك الافعال صفاتهما وهو جل بفعل الصفة للموصوف بالموصوف لا احتياج الصفة فى قبول اليجاد منه سبحانه الى وجود موصوفها لأن وجوده من تمام قابليتها للوجود وفى الدعاء وجعل ما امتن به على عباده كفاء لتأدية حقه هـ ، وانما القى فى هويتها (هويتها خل) مثاله لذلك وفى الحديث لا تحيط به الا وهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها الحديث ، وهذه الفقرات التى اشار اليها من الحديث المشهور لأنه نور وشفاء لما فى الصدور .

قال سلمه الله تعالى : فاذا صح هذا هكذا فلنقبض عنان القلم عن الكلام على العقل ونبسطه على الالف فنقول الالف لها صورة ظاهرة جسمانية ولها معنى باطن روحانى فمن حيث الصورة هى اسم ومن حيث الهوية مسمى فصح بالبرهان ان الاسم غير المسمى .

اقول انما قبض عنان القلم عن الكلام على العقل وان كان هو المسؤول عنه لأن المجرد لا يزيده البيان الا خفاء ولا طريق اليه الا بالاشارة والسائل ليس من اهل الاشارة على انه ان وقع الكلام فى يد صاحب الاشارة فلعمري لقد تضمن كلامه على الالف كمال الافصاح عن العقل واقباله وادباره وعن الحلول والاتحاد كما لا يخفى على اهل البصيرة والسداد فقوله الالف لها صورة ظاهرة جسمانية يعنى به رقمها ويجوز ان يراد به لفظها لظهوره وحلوله فى

الاجسام وقوله ولها معنى باطن روحانى يعنى به العقل ويجوز ان يراد به العدد وجعله روحانيا باعتبار باطنيته للاولين فمن حيث الصورة هى اسم يعنى ان الرقم اسم للعدد (العدد خل) الذى هو واحد باعتبار واسم للفظ باعتبار وباعتبار ان الف ثلاثة احرف اولها مسمى وكلها اسم لاولها يجوز ان يكون الجزء الذى هو الاول باطنا للكل ويراد بذلك ظهور الفاعل فى اول المفعول وفى آخره لمن يفهم كما ظهرت الالف فى آخر الفاء الذى هو آخر الاسم فافهم اشعارا بالاولية والآخرية والظاهرية بالاول والباطنية بالآخر او نقول هو كون الصورة الرقمية واللفظية اسما للعدد لدلالتهما عليه او كونهما اسما للمعنى الذى هو العقل لتركيب (لتركيب خل) العالمين الرقمى واللفظى منهما اى من امتدادهما و ظهورهما فيهما كتركيب (كتركيب خل) الوجود المقيّد من ظهورات العقل وتنزلاته وكل هذه الاحتمالات مرادة وهو معنى قوله فمن حيث الصورة هى اسم ومن حيث الهوية مسمى ولا ريب ان الاسم غير المسمى كما ذكر سلمه الله ثم عطف على ما ذكر الصورة العددية بعد ان ادخلها فى الرقمية او المعنوية بالعموم اخرجها بالخصوص لعموم الفائدة للسائل فى ذكرها.

فقال : وكذلك على طريقة العدد اذا اعتبرنا بان صورة الالف الجسمانية واحد فى العدد يلزمنا بان نقول ظاهرها واحد وباطنها احد فصح البرهان (بالبرهان خل) ان الاحدية غير الواحدية .

اقول المراد بهذه الصورة غير تلك الصورة فالاولى ظل الواحدية وهو ما فى عالم الشهادة من الوحدات وهذه الصورة من صور عالم الملكوت من الاعداد وهو واحدية من الابداع الثانى دال على واحدية الابداع الاول فلذا (فلهذا خل) قال سلمه الله يلزمنا بان (ان خل) نقول ظاهر (ظاهرها خل) واحد يعنى به العدد واعلم ان واحد عدده تسعة عشر و تمام العشرين لتظهر بذلك كاف الكون من كن واحد وهو تسعة عشر وهكذا لا تكمل العشرون الا باحد الذى لا يدخل معناه فى العدد فلا يلاحظ من هذه الحيثية فى هذا المقام للفظه عدد فواحد حجاب لاحد واحد محتجب به وباطن له و (وهو خل) مع ملاحظة

ما مر هنا يأتي قوله فصح بالبرهان ان الاحدية غير الواحدية مشيراً بذلك الى ان العقل غير الالف في الذات وان تشابها بحيث يلزم من معرفة الالف معرفة العقل لأنه قال فيما سبق ان الاسم غير المسمى ثم قال هنا ان الاحدية غير الواحدية فالواحدية اسم والاحدية مسمى والالف اسم والعقل مسمى و الحروف اسماء والمعاني مسميات وان كان يلزم من معرفة الاسم معرفة المسمى من تلك الجهة ولهذا اشار فيما سبق بقوله ولنقبض عنان القلم عن الكلام في العقل كما نبهنا عليه سابقاً فلاحظه تعرف من كلامه خفايا الاسرار وتتلأ لك من اشاراته (اشارته خل) وايمائه بوارق الانوار يكاد سنا برقه يذهب بالابصار اذ في كل حرف من كلامه ما لو استقصى البحث عنه لخرجنا عن الاختصار وضاق الليل والنهار.

قال ايده الله تعالى : ولولا طريقة الاعتبار بهذا المثال لماصح لنا ان نقول الالف اثنان في اول العدد اذ ليس اثنان بالحقيقة لكن بهذا المعنى حصلت الاثنينية فتأمل ذلك و تحقق هذه الاثنينية فانها تنزيه و تشبيه .

اقول يعنى انه لولا طريقة الاعتبار بهذا المثال وهو ما ذكر من احكام الالف وان الاسم غير المسمى وان الواحدية غير الاحدية لماصح ان نقول الالف اثنان مع انه اول الحروف وكذلك العقل لأنه اول مخلوق من الوجود المقيد ليس قبله الا عالم الامر في السرمذ والى هذا المعنى اشار في الحديث بقوله عليه السلم ان الله لم يخلق فرداً قائماً بنفسه للدلالة عليه الحديث ، وقال تعالى ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون وقوله فانها تنزيه و تشبيه يشير به الى ان الاحد (الواحد خل) هو الاثنان والاثنان هو الواحد فالاول تشبيه والثاني تنزيه فخذ زادك من هذه الآثار و سافر عن هذه الديار (الدار خل) الى العزيز الغفار فافهم .

قال ايده الله : وكذلك باعتبار آخر اذا تحققنا صورة الم رأينا صورة الالف قائمة بذاتها غير متصلة بحرف من الحروف ففي هذه الحالة تسمى اتحاداً فاذا اعتبرنا طريقاً آخر رأينا صورة الالف قائمة في اللام الى فوق ففي هذه الحالة

تسمى حلولا وان ذلك (ذلك تسمى حلولا خ ل) بطريق الاعتبار وكذلك انتقال الالف فى صورة الميم منعكسة الى تحت مع ان الف اللام هى الف الميم قيل للالف اقبل فا قبل باللام وقيل له ادبر فادبر فى الميم فصيح قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه بمعنى الاول والآخر والظاهر والباطن وانه سبحانه يقول الحق وهو يهدى السبيل هـ.

فقوله رأينا صورة الالف قائمة بذاتها غير متصلة بحرف من الحروف ففى هذه الحالة تسمى اتحادا يعنى به المعنى الاول لانفراد (لانفراده خ ل) و فناء كثرة الحروف فى وحدته وباعتبار توسطها فى اسم اللام تسمى حلولا يعنى به المعنى الثانى الذى اشرنا (اشار خ ل) الى ان ذكره بعد فهذا اوانه وهو ان الاتحاد الصحيح بالمعنى المراد هو فناء الظاهر فى الباطن لا يكون (لا تكون خ ل) اثنان وفى الحديث لنا مع الله وقت (حالات خ ل) هو فيه نحن ونحن هو ونحن نحن وهو هو هـ، وهذا هو الذى اشار اليه بقوله هنا والثانى بالعكس كما مر وليس المراد بالاتحاد الاتحاد الذى هو ظاهر الفساد كما هو يتوهم وقد تقدم الاشارة الى الحلول فلا حاجة الى ذكره لانا نكتفى بادننى ما يحصل به الفهم لذى الفهم والافكما قال الشاعر محمد بن الازرى البغدادى :

كم بجنبى للصبابة واد كل آن حمامه نواح

قوله وكذلك الالف فى صورة الميم منعكسة الى تحت ، يريد به ان مدة الميم شاهدة على ظهور صورة الالف لأن الالف التى هى فى الميم الف راكد فحككتها (فحكمتها خ ل) فى الهيئة لأن المدة طرف الميم فى الركود لركود الالف فيها و لهذا كثيرا ما يعبر بها عنها لاجل الصورة كما قالوا فى بسم الله الرحمن الرحيم اولها كآخرها فافهم لانها هى بل الالف التى هى فى الميم حقيقة هى الباء لانها هى الالف فى الرتبة الثانية كما مر ولكنه سلمه الله شافه فى ابراز السر على ما يلايم لئلا يستغرب ذلك كثير من اهل العقول حفظا للسر ولا تزال فى الاشياء التى تظهر كاتما فجرى فيه قول الشاعر :

و مستخبر عن سر ليلي اجبته بعيماء من ليلي بلا تعيين
يقولون خبرنا فانت امينها و ما انا ان خبرتهم باميين

و الى ذلك اشار بقوله مع ان الالف لام هي الف ميم و اعلم ان الالف لما ظهرت
حيث امرها بالادبار فيما تحتها اعطيت (اعطت خل) اللام صورتها للقرب في
الجملة و اعطيت (اعطت خل) الميم عددها و هي الباء و هي الكثرة و تلك
الكثرة باعتبار الصفات و الى ذلك اشار على عليه السلم لكميل (لكميل بن زياد
بقوله خل) نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فافرد
النور لأنه صفة الصبح المفرد و اشراقه و جمع الهياكل و الآثار لما قلنا و الصبح
من نور الشمس و لنقبض العنان فللحيطان آذان و تعيها اذن و اعية قال الشاعر :

و اياك ذكر العامرية اننى اخاف عليها من فم المتكلم

و قد مر ان الاقبال في اللام في قوس الصعود و الادبار في الميم في قوس النزول
او انه لحظ الاصطلاح الثاني في اللام و هو ان الاقبال هو الاقبال على الخلق و
الادبار عن الخلق و في الميم بعكس هذا الاصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح
فمن العلماء من يرى ذلك و منهم من يرى الاقبال على الخالق و الادبار نزوله
الى الخلق و المعنى لا يختلف قال الشاعر :

عبارتنا شتى و حسنك ظاهر و كل الى ذاك الجمال يشير

و قوله فصيح قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، يشير به الى ان الاشارة و
هو قوله ذلك الى الم هذا معنى او الى بينات الف (الالف خل) و هي المائة و
العشرة فانها هي الكتاب و زبره هي (هو خل) القرآن و زبر لام (اللام خل) هي
الفرقان و بيناتها هي التوراة و زبر ميم هي المثاني و بيناته هي الانجيل و ذلك
هو الكتاب لا ريب ثم يبتدى (نبتدى خل) بقوله فيه هدى للمتقين ليشهد لك
الآيات بذلك في سور القرآن و قوله بمعنى هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن
و يشير به الى ان كون الالف في اول الم بالرتبة و الذات و في آخر الميم
بالصورة الراكدة و الاعداد و ظاهرة (فظاهرة خل) بالذات كما في الاول و
بالهيئة كما في الميم و باطنه بالصورة كما في اللام و بالعدد الافعال (الافعال

خل) كما في الميم اشارة الى هذه الصفات الاول وقوله والله يقول المصور و هو يهدي السبيل فيه اشارة الى قراح النصيحة و محض الحق و الصفاء و الوفاء (المفاد الوفاء خل) فافهم ، انتهى كلامه في الاشارة الى العقل بحسب الوصف الحقيقي .

و اما الجواب على حسب الظاهر فاقول فيه على سبيل الاختصار العقل لغة الحبس و عند اهل الشرايع و الملل فيطلق على معان: الاول العقل الذي هو مناط التكليف الشرعى من حيث انه يدعو الى التأدب بالآداب الشرعية بقدر الوسع علما و عملا فلا يتوجه على فاقده (فائدة خل) التكليف و قيل في تحديده بوجوه متقاربة منها انه قوة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات فلا يسمى النائم بهذا المعنى عاقلا لعدم العلم و مثله انه ما يعرف به حسن الحسن و قبح القبيح ، و منها انه قوة ادراك الخير و الشر و التميز بينهما و التمكن من معرفة اسباب الامور و ما يؤدى اليها و ما يمنع منها ، و منها انه العلم ببعض الضروريات و هو العقل (العلم خل) بالملكة و قريب منه ما قيل انه العلم بوجوب الواجب و استحالة المستحيل فى مجارى العادات ، و منها انه عدم الجنون عما من شأنه ذلك فهو صفة اولى للانسان تدعو الى الافعال الحسنة و ضده الجهل و الهوى او صفة يستعد بها لاستنتاج المجهولات من المعلومات و ضده الجنون ، المعنى الثانى العقل هو العلم التام بالشىء الحاصل من التأمل التام فيه ، المعنى الثالث العقل هو التأدب بالآداب الحسنة فى طلب العلم بالاشياء من حيث حسننها و قبحها و كمالها و نقصها و ضررها و نفعها و العمل بذلك ، الرابع العقل هو التأدب بالآداب المستفادة من التجارب بمجارى الاحوال ، الخامس العقل هو جودة الذهن و سرعة انتقاله الى الدقائق مع حبس النفس على الحق و هو الذى اشير اليه فى الحديث العقل السليم و اعلم به الرحمن و اكتسب به الجنان و قد يطلق عليه بالزكاء و الفطنة و الفهم و البصيرة و كذا الكياسة و ان كان مع حبس النفس على ضد الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس بعقل بل يسمى النكراء و الشيطنة و الجربزة و الفطانة البتراء و

يقابل هذا العقل ايضا بالجهل (الجهل خل) والحمق والغباوة والبلاهة و
 البلادة، السادس العقل هو ميل النفس الى الافعال الحسنة والعقل بهذا المعنى
 فطرى وكسبى وكذا بالمعنى الذى قبله والفطرى منه ما خلقه الله مع خلق
 النطفة وهو الاعلى ومنه ما يخلق بعد الولادة وهو دون ذلك ومنه ما يخلق عند
 البلوغ وهو الادنى والكسبى ما يحصل بعدها بتكرار (بعد تكرر خل) مراجعة
 العقل وهو اختيارى واما الفطرى فقليل هو (هو ان خل) يحتمل ان يكون اختياريا
 عند التكليف الاول فى عالم الذر ويحتمل ان يكون ايجابيا لأن تنزلات العقل
 الاول فى المراتب الكونية عند ظهوره بها باذن الله ايجابى تكوينى والحق انه
 اختيارى بل الحق ان ليس للانسان (فى الوجود خل) اضطرار بل كل
 الموجودات مختارة لانها اثر المختار فهم من فهم وقد حققناه فى مباحثاتنا بما لا
 مزيد عليه ولا مناص عنه واياك والتكذيب بما لم تعلم به قال تعالى بل كذبوا
 بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله والمراد بالاختيارى ما يستحق عليه المدح
 وعلى عدمه الذم، السابع العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها فى
 استكمالها علما وعملا ويطلق هذا المعنى ايضا على نفس تلك المراتب وعلى
 قواها فى تلك المراتب وذلك ان للنفس قوة باعتبار تأثرها عما فوقها وتلقيها
 (تلقها خل) ما يكمل جوهرها من التعقلات ويسمى ذلك عقلا نظريا وباعتبار
 تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره اختياريا لأنه آلة لها فى تحصيل العلم والعمل و
 لها قوة اخرى ويسمى عقلا عمليا وللأول اربع مراتب: الاولى استعداد بعيد
 للكمال وهو محض قابليتها للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
 الاولى المجردة عن الصورة (الصور خل) احترازا عن الهيولى الثانية التى
 اخذت الصورة (الصور خل) فيها وهى الجسم، الثانية استعداد متوسط لتحصيل
 النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى ويسمى عقلا بالملكة يعنى بالقوة لا
 بالفعل، الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات متى شاء (وهو خل)
 يسمى عقلا بالفعل ومنهم من جعل الثالث هو الرابع والرابع هو الثالث، الرابعة
 الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا وقد يعتبر (تعتبر

(خل) بالقياس الى جميع مدر كاته بحيث لا يغيب عنه شىء وهو بهذا المعنى انما يكون فى الآخرة ومنهم من جوزه فى الدنيا لنفوس قوية لا تشتغل بشىء و للثانى وهو العقل العملى اربع مراتب : الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية (ص) ، الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الردية وترك الشواغل عن عالم الغيب ، الثالثة تجلى النفس بالصور القدسية بعد القرب والاتصال بعالم الغيب ، الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد واستغراقه فى انوار الجلال و الجمال وهو مقام الصدق فى المحبة ومقتول الحب الذى اشير اليه فى الحديث القدسى (النبوى خل) من احبنى قتلته ومن قتلته فعلى دينه ومن على دينه فانا دينه وليس وراء ذلك فى العقل العملى على هذا الاصطلاح رتبة .

واعلم ان الموجب لهذا الجواب انه سلمه الله كان عند الشيخ الفاضل و الحبر الكامل زبدة الاوائل والاواخر الشيخ محمد بن عبد الله بن فيروز ادام الله عليه مدد اسعافه وغمر جوده بمستهل الطافه فاتى هذا الشيخ رجل بهذه المسائل و الذى يظهر من هذين الشيخين ان الرجل سأل الشيخ محمد متعتا فاستأذنه الشيخ على المذكور بالجواب فاذن له فاجاب بما مر ثم ان الشيخ الممجد الشيخ محمد المزبور ذكره فى هذه السطور نظم الجواب و ابان الخطاب بالصواب لاولى الالباب فاحيت ان اتكلم على اياته بما يكشف عن بعض ما اودعها ويبين شطرا مما ضمنها فانها بديعة المعانى حسنة المبانى وانما قدمت الكلام على جواب ذلك الشيخ لرعاية الترتيب الطبيعى من وجهين احدهما ان جواب الشيخ على سابق فيكون شرح كلامه سابقا و ثانيهما ان جوابه جرى على طريقة اهل العرفان لانها اقمع (قمع خل) للتعنت وهذا الشيخ اجاب على طريقة اهل الظاهر لانها انسب بالمقام واقرب الى الافهام والغيب مقدم على الشهادة فى الوجود الدهرى فقدمت الكلام على الدهرى على الكلام على الزمانى لأنه سابق له فى القوس النزولى التكويني فافهم وختمت بايات الشيخ محمد ليكون الختام مطابقا للمقام ولأن الشيخ على ابتدأ بالالف التى هى اول الحروف والشيخ محمد جعل روى اياته آخر الحروف التى هى

الفاء بما يطابق الاول للباطن و الاخر للظاهر فإن قصداً ذلك سلمهما الله و الا فإن استقامة الطبيعة تظهر بطبيعة الاستقامة لأن الطبيعة لا تغلط كما قالوه و هذا وان الشروع في المقصود و بالله المستعان و عليه التكلان .
قال سلمه الله :

سألت عن العقل المهيئ كلما
جرى من قضايا هيئات التألف
حقائق ميزان به القسط ظاه
لدى اهل علم بالحقيقة ذا وفي
وعن كلمات اربع قد تكررت
مأخذها من وحدة عند هاتف
و معنى حلول و اتحاد و هل هما
سوى ام هما غيران عند التعرف

قلت ، سألت عن العقل المهيئ ، يشير به الى ان سؤاله عن العقل النظرى
باصطلاح اهل العلم و المهيئ (و التهيئ خل) فيه هو المرتبة الثانية من مراتب
العقل النظرى و هو العقل بالملكة و هو استعداد متوسط لتحصيل النظريات من
الضروريات كما مر و لذا قال سلمه الله كلما جرى من قضايا هيئت لأن النظر
ترتيب امور ذهنية لتؤدى الى امر اخر و ذلك هو تألف حقائق ميزان هو عند اهل
العلم على ما اصطلاحوا عليه عقل نظرى و لذا قال ذا وفي (وفى اى خل) ان هذا
التعريف وفى عند اهل العلم و قوله و عن كلمات البيت يأتى الكلام عليها عند
الاشارة الى سورة التوحيد و كذا معنى الحلول و الاتحاد و يأتى بعده .
قال سلمه الله :

فيا ذا كفانى موضح الحق للذى
يروم سلوكا و هو غير محرف
خبير بأسرار المعانى محقق
فريد بهذا عن سواه لوصف

اجاب بما يكفى اتم كفاية

محقق ما فى الحرف من سره الخفى

وانت لما ابدى تكون مباعدا

اذا الشمس عن ذى علة العين تختفى

اقول ثم اشار الى ما اجاب به الشيخ على وهو المراد بقوله موضح الحق و قوله للذى يروم سلوكاى لمن يطلب طريقة اهل السلوك والعرفان وانما لم يقل لك ايها السائل لمعرفة به انه ليس من اهل العرفان ثم قرر تقرير الشيخ على واخذ فى الثناء عليه فقال انه غير محرف (معرف خل) فيما اجابك به بل هو الحق فإنه خير باسرار المعانى محقق فى هذه الطريقة متفرد بذلك عمن (عن خل) سواء عند العارفين به لقد اجاب بالجواب الكافى اتم كفاية فإنه محقق ما خفى فى الحروف (الحرف خل) من السر وهذا اقرار منه لهذا الشيخ و ارتضاء للجواب على ما هو عليه من علو الشأن فى هذا الزمان ثم التفت الى السائل واجابه عما اخبره (اخبر خل) به لسان حاله من استبعاد هذا الجواب بقوله ان الشمس فى شدة ظهورها تختفى عن مريض العين فإن ابصار الخفافيش لا تقدر (لا يقدر خل) على نور الشمس .

قال سلمه الله :

ولما علمت ان ذلك واقع

وانه لا يشفيك ما قرر الصفى

عزمت على املاء ما كنت قبله

عزمت على ترك جوابك مكتفى

بعلمى بان القصد قصد شناعة

بتعجيز مسؤول اذا كف او تفى

بتبديعه ان قال فى كل محفل

طريق حسود جاهل غير منصف

يعنى لما علمت ان استبعادك لجواب هذا الرجل الصفى وان ما قرر

لا يشفيك للعلة المذكورة وهى ضعف بصيرتك عن ادراك الانوار المتشعشة
عزمت على الجواب و كنت قد عزمت على ترك الجواب اكتفاء بما اجاب
الشيخ على و انما عزمت على الجواب لما علمت من حال السائل ان قصده
التشيع بتعجيز المسؤول ان لم يجب و بنسبته الى الابتداع ان اجاب بالحقيقة لأن
هذه هى طريقة الحسود الجاهل اذا ركب الاعتساف و ترك الانصاف فاجاب
سلمه الله بما ليس فيه ارتياب و لا يلحقه من كل احد فيه عتاب .
فقال سلمه الله :

سألت عن العقل و عن مستقره

و عن كل شخص من اولى العقل ما نفى

جوابك ان العقل ما منع الفتى

من الفحش منعاً نوره غير منطفى

و فى الشخص ذى العقل استقر و فوقه

و من كل وجه قد احاط به اكتف

يعنى انك سألت عن العقل و عن مستقره من (عن خ ل) الانسان و كان قد
سأله عن حقيقة العقل فاجابه عن حقيقته الظاهرة عند اهل العلم سابقاً كما مر من
غير تنبيه الى ذلك و لا استعداد به لأنه علم ان السائل ليس من اهل ذلك و اجابه
هنا بالعقل الحقيقى عند اهل الشرع لأنه هو الفائدة على سبيل (نحو خ ل) قوله
تعالى و يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس و الحج حيث سألوا عن
الحقيقة و اجيبوا بالفائدة فقال العقل ما منع صاحبه من الفواحش التى نهى عنها
الشارع كما فى الحديث العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان ثم بين ان
مقره فى الانسان بمعنى انه تعلق به تعلق التدبير و لهذا قال و فوقه و من كل وجه
قد احاط به و هذه اشارة الى تجرده استدراكاً لما عسى ان يعترض عليه من اولى
العلم و نبه لمقام السائل بقوله و فى الشخص ذى العقل استقر و لم يعترض لكون
العقل حقيقة لأن المقام لا يناسب و لا بأس بالاشارة الى بعض ذلك لأن المقام
هو المناسب .

فنقول قد تقدم الكلام على العقل فى شرح جواب ذلك الشيخ بالحقيقة كليا و جزئيا وفى تقسيم العقل الحكيمى وبقى بعض التنبيه على العقل الجزئى وهو ان العقل هو وجه القلب من الانسان وهو اى القلب مقر اليقين ومحل اشراقات الوقر الالهى والعقل جانبه الايمن وهو فى الدماغ الجسمى وهو محل المعانى المجردة عن المادة والصورة وعن المدة الزمانية وهو جوهر بسيط مفارق لا تعلق له بالاجسام ولا الجسمانيات الا تعلق تدير بتوسط المجردات المقارنات وهو نور ابيض قائم بالقسط وجهه متعلق بربه شاخص ببصره الى ربه لا ينظر الى نفسه قط فهو درجات النعيم ووراءه ظلمة قد ادبرت عنه مولية لا تقبل تنظر الى نفسها لانها من الماء الاجاج وهى عن يسار القلب وهى محل المعانى المجتثة ومنع الشكوك والارتباطات فهى دركات الجحيم فالاول باب الوجود وهذه باب الماهية فبالعقل قوام النفس الذى هو الصدر وهو محل الصور المجردة عن المادة والمدة الزمانية وهى العلم وبالنفس قوام الطبيعة الاولى وبها قوام المادة المجردة وبالمادة قوام القلب المثالى وبه قوام الطينة التى خلق منها الانسان وبها قوام النفس الحيوانية الحسية وبها قوام الطبايع بالطبايع قوام الدم الاصفر فى القلب اللحم الصنوبرى وبالدم الاصفر قوام العلقة التى هى فى القلب وبها قوام العناصر الاربعة الكبد والرية والمرارة والطحال وبها قوام هذا البدن فبالعقل على هيئة الالف والنفس على هيئة الباء والطبيعة على هيئة الجيم وهكذا.

قال سلمه الله :

وعن كلمات اربع قد سألتنى

جوابك للاخلاص فاقرأه تشتف

اقول لعله اراد بالاربعة الكلمات التى سأل عنها هى الاحد والواحد والاحدية والواحدية بدليل قوله فى عجز البيت الثالث وهو قوله مأخذا عن وحدة عند هاتف وعلى هذا فيكون قوله فى الجواب هنا (قوله هنا خل) جوابك للاخلاص فاقرأه تشتف على ما يظهر من السورة الشريفة على غير هذا الترتيب

لأنه اجاب فى الجملة لثلايجهله السائل الجاهل فلا حاجة الى التفصيل ما لم يكن السائل من اهله و نحن نتكلم على بعض ما اراد من اطلاقه لأن اطلاقه شامل لكل شىء من احكام التوحيد فنقول احدى (احد خل) الكلمات الاحد (احد خل) و هو الواحد فى ذاته فليس له ضد و الا لم يكن شىء به موجودا و فى صفاته فليس له ند و الا لكان بذلك محدودا و فى فعله فليس له مثل و الا لكان باثاره مشهودا و فى عبادته و الا لما كان معبودا و بهذه الاربع الجهات مجموعة يفارق الواحد لانها ملحوظة فيها (فيه خل) لأن مدلوله مجرد الوجود الواجب تعالى مع قطع النظر عن كل صفة و ليس بنصب مثل اى ليس الاحد مثل احد مثل احد فى اخر (عن كل صفة و ليس مثل احد فى اخر خل) السورة فإنه جار على حقيقة الاحدية التى يشير اليها اهل اللغة فانهم يفسرون الاحد بالواحد و قد يفرقون بينه و بين الواحد و لهذا قال الامام الرازى ذكر و ا فى الفرق بين الواحد و الاحد و جوها: احدها ان الواحد يدخل فى الاحد و الاحد لا يدخل فيه و ثانيها انك اذا قلت فلان لا يقاومه واحد جاز ان يقال لكنه يقاومه اثنان بخلاف الاحد و ثالثها ان الواحد يستعمل فى اثبات واحد فى النفس انتهى ، و لا يخفى ان معناها واحد و هو المراد به فى اخر السورة و هو الاحدية المعروفة عند اهل اللغة التى يعبرون عنها بالواحدية فانهم يفسرونه بالواحد و هى (هو خل) الاحدية الحقيقية لغة و هو بهذا المعنى ينتفى بنفيه القليل و الكثير و يثبت باثباته القليل و الكثير و الواحد على المعنى الاول ظهور الاحد فى احدى المراتب الاربع بما يخص (يختص خل) تلك المرتبة مع قطع النظر عن غيرها كما قلنا الاحد (الواحد خل) هو الاحد فى ذاته ، الواحد هو الاحد فى صفاته ، الواحد هو الاحد فى افعاله ، الواحد هو الاحد فى عبادته و لا يقال للواحد فى اكثر من مرتبة احد لأن الواحد صفة للاحد (الاحد خل) خاصة كما تقول زيد قائم زيد قاعد زيد راكب فافهم لأن واحدية الذات ليست واحدية الصفات و هى ليست واحدية الافعال و هى ليست واحدية العبادة و الا لاتحد الواحد و الاحد فلاحد لا يتغير فى صفاته و الصفة تتغير (يتغير خل) فى مراتبها كزيد و القائم و القاعد و

الراكب و اما الاحدية فهى صفة الاحد و الواحدية (الواحد خل) صفة الواحد و هو المعنى المتقوم بتلك الصفة للموصوف .

ثم اعلم ان الاحد فى اول السورة ليس مفهوما كما زعمه كثير انه كلى لمحالمدلول (لمى المدلول خل) الحقيقة لغة فإنه لا كلى ولا جزئى ولا خاص ولا عام (ولا عام ولا خاص خل) ولا مشكك ولا متواطى ولا يصح معرفته باثبات غيره ولا بنفيه و انما تصح معرفته به عند نفى غيره ولكن باعتبار اللغة الحقية بقى فيه عموم خصصه سبحانه فى السورة الشريفة فقال الله الصمد فصح المعنى المراد عند آل الله من الخواص و تفسير الصمد له وجوه كثيرة لا حاجة الى ايرادها و اكثرها جار (جارية خل) على اللغة الحقيقية لا على اللغة الحقية و لكن (لكن من خل) جعلتها ما هو على اللغة الحقية كما قيل الصمد هو الذى لا مدخل فيه و ايضا الصمد هو القائم بنفسه و بقيت بقية من العموم عند تخصيص آل (الى خل) الله فخصصه لهم سبحانه بقوله لم يلد و لم يولد فاكد تخصيص الاول بالاول من الآخرين (الاخيرين خل) و خصص الثانى من الاولين بالثانى من الآخرين (الاخيرين خل) فصحا المعلوم عند محو الموهوم فى اللغة الحقية و بقيت كثرة اعتبارية فى اللغة الحقيقية فمحاها بقوله و لم يكن له كفوا احد فإن احدا هنا على المعنى الذى ذكره الرازى و لا يجوز ان يكون على المعنى الاول لما قلنا من انه لا يعرف بنفى غيره و انما يعرف به عند نفى غيره فافهم فظهر مما قلنا ان الواحد صفة الاحد و ان الواحدية صفة الاحدية فالاحدية نور ابيض و هو الحجاب الاعلى و هو حجاب الالهية (و هو حجاب الالهية و هو الحجاب الاعلى خل) و الاحد هو الحق المحتجب عن خلقه بظهوره لهم بذلك الحجاب و الواحدية نور اصفر و هو حجاب الرحمانية و الواحد هو الحق المحتجب عن خلقه بظهوره لهم بذلك الحجاب و شاهد الاول فى الدعاء اللهم انى اسألك باسمك الذى اشرقت به السموات و الارضون و شاهد الثانى فى الدعاء ايضا و باسمك الذى يصلح به الاولون و الآخرون و لهما اللهم يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه يا من تسربل بالجلال و العظمة الدعاء و الى ذلك الحجاب

يشير قول الشاعر :

خفى لافراط الظهور تعرضت

لادراكه ابصار قوم اخافش

واما الاحدية فى اصطلاح المتصوفة هى تجلى الذات لنفسه بنفسه والواحدية تجلى الذات صفة والصفة ذاتا ولايسع شرح ذلك لما يلزم منه من مثل قولهم ليس لتجلى الاحدية فى الاكوان مظهر اتم منك اذا استغرقت فى ذاتك فيكون حكم بين قولهم لنفسه بنفسه وبين قولهم فى الاكوان ومقام عندهم لايليق شرحه على مذاقهم واما غير ذلك فقد اشرنا الى كثير من المراتب التى لا ياباها الا جاهل بها او مكابر .

واعلم ان سورة التوحيد قد اشتملت على الاربعة الاركان من كل اسم من الاسماء الثلاثة فالثلاثة جبروت وملكوت وملك وهو ثابت وذو جسدین و منقلب والاربعة ربيع وصيف وخريف وشتاء والثلاثة عقل ونفس وجسد والاربعة صفراء ومرة ودم وبلغم والثلاثة قلم ولوح وجسم الكل والاربعة نار و هواء وماء و تراب والثلاثة سماء وبر وبحر والاربعة دبور وجنوب و صباو شمال والثلاثة الله العلى العظيم والاربعة خلقكم ثم رزقكم ثم يميّتكم ثم يحييكم وقد روى ان العرش له اربعة اركان نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور اصفر منه اصفرت الصفرة و نور احمر منه احمرت الحمرة و نور ابيض منه البياض و روى منه ابيض البياض وحملة العرش اليوم اربعة جبرئيل وميكائيل و اسرافيل وعزرائيل فالاثني عشر من الثلاثة فى الاربعة والثلاثمائة والستون من الاثني عشر فى الثلاثين التى من الالهية والنقش واللفظ والمعنى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالمعنى الحمد لله واللفظ لا اله الا الله والنقش الله اكبر فجمعت هذه السورة ميادين التوحيد الاحد عشر بجميع الخلق من المحققين والمبطلين تشير الى كل واحد منها بما يناسبه منها وبها ظهرت الآثار فى الموجودات (الوجودات خل) على سبيل يوم التكوير ويوم الشأن و يوم الايلاج وذكرهم بايام الله فظهرت الكلمات الاربعة المذكورة فى كل

شئ بكل شئ كما يشير اليه مرموزا على سبيل الاجمال لاهل الكمال التفصيلي ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهم الذين يعرفون الاثار بالمؤثرات (بالمؤثرات لا المؤثرات خل) بالاثار، وقوله سلمه الله فاقرأه تشتف كلام جامع فكل قارى شفاؤه على حسب فهمه لها الا ان الستة الميادين الاخيرة من الاحد عشر لا يسلم سالكها لانها مسبعة كثيرة الحيات والعقارب نعم يسلم منهم اصحاب العقول وهم الناظرون فى اولها اذا اخذت بايديهم يد العناية والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

ثم انه سلمه الله بين كيفية الى الاتحاد والحلول المرضيين بقوله :

و حل عقودا من طباعك ان ترم

حلول مقامات اتحاد و كن وفى

باكمل عهد الجواب به بلى

و نور وجود الحق فى الخلق ماطفى

واسأل ربى مزج روحى بنوره

لتمتحق الاشباح حتى اكن خفى

قوله و حل عقودا يعنى به ان الطبيعة الامكانية قبور الاموات وما انت بمسمع من فى القبور . او من كان ميتا فاحييناه و انما اتى بصورة الحل والعقد المعروفين عند اهل الصناعة لأن الحل تمشية اجزاء يابسة مشاكلة برطوبة مشاكلة والعقد بعد الحل لتقيد (ليتقيد خل) الآبق بالطلق والاكيل بعد ان كانا بحكم الآبق فى الذوبان فى الحل فتمازجا ذائبين ثم انعقدا فثبتا على نار السبك (السبوك خل) بعد ان دبوا بنار الحضانة كذلك عقود الطبيعة وجودها (و جمودها خل) اذا حلتها شيئا فشيئا بالاداب الشرعية والتدابير الالهية حتى تذوب قال تعالى فكانت هباء منبثا ثم تعقدها بنار الرياضة الالهية والحضانة الشرعية كما علمك الشارع الحكيم عليه السلم .

ثم قال ان ترم حلول مقام اهل الاتحاد والقرب من الله فانهض باعباء ما

عاهدت عليه خالقك (خالقك عليه خل) فى التكليف الاول قال (قال لك خل)

الست بربكم فقلت بلى فإنه سبحانه قد غرز في جبلتك جوابك لسؤاله ثم لما زجرك الملك بالخروج الى الدنيا و نسيت المأخوذ رحمك و اتم عليك نعمه ظاهرة و باطنة فارسل اليك افضل مبلغ بافضل شريعة شرح لك فيها جميع ما اخذ عليك و ذكرك جميع ما نسيت و وفر عليك النعمة الباطنة التي تقر بها تعريف النعمة الظاهرة و تذكر بها ما ذكرك و فيه اشارة الى الحلول و الاتحاد و المسؤول عنهما ، ثم قال و نور وجود الحق في الخلق ما خفى يشير به الى جواب السؤال عن الحلول و قد تقدم بعض الكلام في شرح جواب الشيخ على بمثل هذا المعنى و لعمرى لقد اجاب هذا الشيخ عن (في خل) هذه المسئلة في هذه الفقرة بما لا مزيد عليه و لا شرح اجلى منه و لا كلام اخصر منه و هذا لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد ، ثم قال و اسأل ربي مزج روحى بنوره مشيرا الى الجواب عن الاتحاد و هو كالذى قبله في الاختصار و ظهور المعنى المراد على اكمل وجه بما ليس عليه غبار و الحمد لله رب العالمين .

وقع الفراغ من تسويدها الليلة التاسعة و العشرين من جمادى الاولى من السنة العاشرة بعد المائتين و الالف بقلم مؤلفها حامدا مصليا مسلما مستغفرا .

رسالة في شرح عبارات
الشيخ على بن عبدالله بن فارس
في علم الحروف

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس فى
علم الحروف

- ٢٦٢ قال : لما جال بنا قلم المعانى فى ميدان البيان
٢٦٣ قال : الى هنا من الكلام الوجيز بالتشبيه والاستعارة على براق التورية ..
٢٦٣ قال : صحبت الروح الامرى بالعروج المجازى الى سدرة المنتهى
قال : و الخطاب من جانب الطور الايمن من البقعة المباركة تحت ظل
٢٦٣ الشجر
قال : من اصطلاح اهل الصناعة الحقيقية الموسوية المسماة فلسفية
٢٦٤ بالدلالة الهرمية الحرفية القرآنية الحسائية الابدعية
قال : من الحروف النورانية بطريق يسفر عن وجه الاشارة ويميط عن
لثام العبارة بخلاف من شيد ابنية الدلالة عليه و ضمنها ما شاء من الرموز
اليه متو كلا على الله سبحانه فيما شاء بما شاء وهو على ما يشاء قدير
و عباده خير بصير
٢٦٥ قال : اعلموا يا اهل الصناعة الدنياوية انكم متى طلبتموها للدنيا
لم تظفروا بشيء منها مطلقا و ان طلبتموها للترقى الى مشاهدة العالم
العلوى فرما تظفرون بشيء منها انما الاعمال بالنيات و انما لكل امرئ
ما نوى
٢٦٦ قال : و اعلموا ان علم هذه الصناعة من اشياء حقيرة لو صرحت لكم بها
لحلفتكم الا يكون ذلك و قلتم كيف يكون هذا العزيز من هذا الحقير
٢٦٦ قال : و اعلموا بان الموفق لهذا العلم اذا شاهد حقارة هيولاه استرجع الى
مولاه و نطق بقوله ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن
٢٦٧

- قال : واعلموا ان هذا الشيء كانسان وله صورة مرآة ينتقش بها وهو
ضمها و صورة المرأة براعة سورة البقرة وهي الف لام ميم فمن قابل
هذا الشيء بهذه الصورة ورأى الشيء منتقشا بالصورة ورأى الصورة
متجلية على الشيء فاز بالمطلوب وملك كنوز الدنيا والآخرة وصار
علم اليقين وعين اليقين قبض يده واما حق اليقين فذا درجة الكشف و
هي للانبياء خاصة العلماء ورثة الانبياء ومن لم يمكنه المقابلة بهذا
الشيء الى هذه الصورة ولم يشاهد هيئة الانتقاش ولا هيئة التجلي فإنه
على غير طريق ولا استقامة وذلك هو الصراط المستقيم ٢٦٨
- قال : واعلموا بان هذه الدلالة من العلم هي اصعب الدلالات ولولا
عزاة هذا العلم وصيانتها ماضن المبدع الاول كتابه الميم الف لام ميم
ذلك الكتاب لا ريب فيه ٢٦٩
- قال : واعلموا بان هذه الحروف هي الحروف النورانية التي توحشت
بها اوائل السور وعددها نيف وسبعون حرفا بالتكرار واربعة عشر حرفا
من غير تكرار في تسع وعشرون (عشرين . خل) سورة والقمر قدرناه
منازل ٢٧٠
- قال : واعلموا بان طريق الدلالة على هذه الاحرف النورانية بعلم البسط
هذا فيما اصطالحناه على هذا الانموذج من دون تكسير وتكلم على هذه
الحروف الثلاثة ببعض من طريق البسط والاختصار والافالكلام على
بسط الحروف تتعذر عن حمله الاوراق وفيما قاله الوصى (ع) لو اردت
ان اتكلم على الف الحمد لوقرت منها سبعين وقرا وهذا اعظم شاهد ما
اورده باب مدينة العلم على ان علم البسط بحر لا ساحل له ٢٧١
- قال : وعنه (ص) مازالت امتي بخير ما وقر صغيرها كبيرها فانظروا هذا
الحديث ما اشبهه بكلام الوصى (ع) ايضا وقول الشاعر :
- لو كنت اعلم انى لا اوقره كتمت سرا بدا الى منه بالكتم

الى اخر الايات ، فانظر يا اخي ان شملت روايح القبول كيف التباين
فى هذا اللفظ من كلام النبى و الوصى عليهما السلم و كيف الاتفاق فى
المعنى بينهما والله در القائل :

٢٧٣ اعرض فى قولى بليلى و تارة بهند فما ليلي عنيت و لاهندا
قال : و اعلموا ان الكلام على البسط له طرق شتى فمن ذلك الكلام على
الالاف من الف لام ميم يحتمل ان المقصود بها فى هذا الموضع واحد
فإن صح فهى لم تزل الف على حالها و يحتمل ان المقصود بها عشرة فإن
صح فهى حرف ي ، و يحتمل ان المقصود بها مائة فإن صح كذلك فهى
حرف ق ، و يحتمل ان المقصود بها الف فإن صح فهى حرف غ و قد
حال بينك و بين معرفتها صدف العبارات و قشر الاشارات فإن انت
ازلت القشر تمكنت مما فى باطنها و الافانت على شفا جرف هار و الله
سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل ٢٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على نبيه الامين و على آله الطاهرين و
على صحبه الاكرمين و التابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين هذه كلمات ذات تبيين
تبين عن الحق المبين فى هذا المضممار بايماء الى اسرار تبرق فى الاسطار يكاد
سنا برقه يذهب بالابصار فى كشف بعض اشارات العلى الممارس شيخ (الشيخ
خل) على بن عبد الله بن فارس غمسه الله فى فيوض عطفه و قلبه بين اصبعين
من اصابع لطفه امين .

قال : لما جال بنا قلم المعانى فى ميدان البيان .

القلم مصباح المعانى و هى تظهر منه لكونها عبارة عنه و هو الالف القائم
بين البحرين و صاحب النقطين و هو الاصل المتفرع (للتفريع خل) المسيح
باسم البديع و هو صاحب جنان (الجنان خل) الصاقورة لأنه نور السيئاء (نور
المنبأ خل) ذات المخبرة و هو المنيع فى الحداثق الباكورة لأنه طور سيناء ذو
الشجرة باطنه السر و وعاءه الدهر و هو مجرى المداد من باطن صاد و المعانى
(صاد المعانى خل) هى قصبة الياقوت و فيض اللاهوت و قوله فى ميدان البيان
الميدان له احد عشر مضممار اشار تعالى اليها فى سورة التوحيد فى مقام التفريد
لمريد التجريد بقوله هو فالخمسة (فالخمسة الهاء خل) اشارة الى بحر الوجوب
يعنى ظهور الثبوت و بحره المجرد و وعاءه السرمذ و هو السر المقنع بالسر
ظاهره الظهور و باطنه الظاهر من حيث هو ظاهر و باطن باطنه الظاهر و باطن
باطن باطنه الباطن من حيث هو باطن و باطن باطن باطن باطنه الباطن و الستة
حجب من سبحات الجلال اعلاها الحجاب الابيض و هو بحر موجه حوته و مأؤه
لاهوته لا يظهر (لا يبرز خل) منه ما برز عنه من سلك غير حوته يفقد لأنه حقيقة
المجرد و دونه حجاب الزبرجد و الانبساط المجرد حيتانه لا يصطاده

رسالة في شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس في علم الحروف ٢٦٣

(لا يصطادها خل) غيرهم الا انهم كما قال تعالى يتعارفون (يتعارفون بينهم خل) ودونه حجاب اليافوت واصل القوت لا موج فيه ولا موت يعتريه ودونه حجاب الدرة والمدار واصل الاطوار و اخر الاكوار الصافي من الاكدار (اكدار خل) والعارى عن الاغيار ودونه حجاب هياكل التوحيد ومظهر القريب ومبدأ البعيد ودونه حجاب الظلمات وعاء التشكلات كثير العقارب والحيات فالخمسة اثبات الثابت بدون اثبات والسته مبينة (مباينته خل) لجميع الادراكات والبيان يظهر في هذا الاحد عشر المضممار كما بيناه.

قال : الى هنا من الكلام الوجيز (الموجز خل) بالتشبيه والاستعارة على براق التورية .

الكلام الوجيز الرابع من مراتب الهاء المذكور انفا والتشبيه في الاسماء الثلاثة من بسم الله الرحمن الرحيم والاستعارة هي ظهوره لك بك واحتجابه عنك بك كما قال عليه السلم وكذلك التورية والبراق هي بقرة بنى اسرائيل يعنى البرزخ بين المرتبة الاولى والثانية من مراتب الواو وهي حجاب الذهب ومركب العرب .

قال : صحبت الروح الامرى بالعروج المجازى الى سدره المنتهى .
الروح الامرى هي البراق وماوى الاشواق والاذواق واول الفراق وبشير التلاق وقوله بالعروج المجازى انما جعله مجازيا مع انه هو العروج حقيقة لنسبته الى الحق سبحانه لأن الحقيقة مجاز الحق تعالى وهو المرتبة الثانية من مجازة تعالى فى الوجود الثانى اى المقيد وعالم المعانى من مراتب الواو و سدره المنتهى لها اطوار لاتنتهى اعلاها فى الوجود الاول اى المطلق المرتبة الثالثة (الثانية خل) من مراتب الهاء من ميدان البيان وفى الوجود الثانى اعلاها المرتبة الاولى من مراتب الواو فى ميدان البيان .

قال : والخطاب من جانب الطور الايمن من البقعة المباركة تحت ظل الشجرة .

الخطاب اشارة الى قوله تعالى ويخلق ما لاتعلمون والطور هنا الالف

٢٦٤ رسالة فى شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس فى علم الحروف

يعنى الذكر الاول وهو ذو النقطتين وجانبه الايمن بابه وصاحب (بابه صاحب خل) القصد القويم والصراط المستقيم والبقة هى وادى طوى وما استنار بتلك النار وما طوى (وما حوى خل) وهى ظل الشجرة وسورة البقرة والشجرة هى المشار اليها بمراتب الهاء وما ظهر بها اولها باطن باطن الباطن من حيث هو باطن واخرها الظهور وعين الفيوضات والنور والخطاب هو ذلك التحت والقائم (التحت القائم خل) بذلك الظل الذى هو النور والبقة الوادى القائم بتلك الشجرة قال تعالى الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون اشارة الى الخطاب وقابل الخطاب وقال تعالى يوقد من شجرة مباركة اشارة الى دوام المدد بمشهد القيومية .

قال : من اصطلاح اهل الصناعة الحقيقية الموسوية المسماة فلسفية بالدلالة الهرمية الحرفية القرآنية الحسائية الابدجية .

يريد بذلك ظهور المعلوم بعد صحو الموهوم فى مرآة المولود المكتوم فى روضات الجنات باثار رفيع الدرجات فالصناعة هى اخت النبوة وعصمة المروة وقوله الحقيقية كما قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله الموسوية اشارة استخدام الى ظهور الصناعة بموسى عليه السلم فجرت على خالته (حاله خل) بحق وعلى قارون بباطل يعنى عواقبها وذلك لظهور الصناعة التكوينية والتدوينية بموسى الكليم فى التكميل والتتميم وقوله فلسفية اشارة الى فعل الظاهرة (الظاهر خل) وظهوره ومرآة ظهوره بانها فعل حكيم يعنى تدبير (بتدبير خل) واحد فنظام الخلق كنظام (لنظام خل) الرزق وكنظام التكليف بالعبادات كالدينا والآخرة وما فيهما وما بينهما وما امرنا الا واحدة ، وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ، قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون فمن عرف ذلك ووقف على ذرات التكليف بل على احدها كالصلوة او على صنع البعوضة مثلا بالعلم الكرسي والعرشى فاز بكل العلوم وصحاله المعلوم ودبر المكتوم بقدر (و بقدر خل) ما يفوته من ذلك يفوته من مطلوبه وهى الدلالة الهرمية والاعداد الحرفية فى تنقلاتها فى زبرها وبيناتها و

اليامئات القرآنية والحسابات الابدجية الوفقية والفوقية .

وقال : من الحروف النورانية بطريق يسفر عن وجه الاشارة ويميت (يميط خل) عن لثام العبارة بخلاف من شيد ابنية الدلالة عليه وضمنها ما شاء من الرموز اليه متوكلا على الله سبحانه فيما شاء بما شاء وهو على ما يشاء قدير وعباده خير بصير .

اعلم ان الحروف الهجائية على قسمين نورانية وظلمانية و كل منهما اما ملفوظ و اما مكتوب و اما مسرود و الكلام (و اما الكلام خل) على النورانية فالملفوظ حرفان اشار بهما الى البدء (البدء خل) في المخترعات لانها منه و التثنية اشارة الى تفرده تعالى و رسم (وسم خل) ما سواه و من كل شىء خلقنا زوجين و مجموعهما الى (اشارة الى خل) البحر الذى تحت العرش قال ادن من صاد ليتوضأ صاد (و صاد خل) حرفان م ن الى غير ذلك و المكتوب سبعة اشارة الى طوف (طواف خل) الاسبوع لأن السبعة اكمل الاعداد فتكون اذا كتبت بعدد حروف الفاتحة من غير تكرير احدا و عشرين اشارة بانتهائها اليها الى ان سر القرآن في الفاتحة و المسرود خمسة اشارة الى الهاء اذ هي اقل الاسماء كما ان الهاء اظهر الاشارات يشار بذلك الى ان ليس بعد حذف حرف واحد مع انه اعلاها الا المسمى كذلك الهاء ليس بعد الاشارة الا المسمى الى غير ذلك من الاسرار . و قوله بطريق يسفر عن وجه الاشارة الطريق المشافهة لكونها تطرد العصافير بقطع الشجرة لا بالتنفير و لكن بشروطها و من شروطها كمال التلقى و تمامه اما كماله ففي اربعة وجوه باربعة وجوه : الاولى (الاول خل) في الوجود بالنور الامرى و الثانى في العقل بالنور الابيض و الثالث في النفس التى هي الروح و الصدر بالنور الاصفر و الاحمر و الرابع في الجسم بالنور الاخضر و الازرق فالثلاثة الاول هي التمام و هي مع الرابع هو الكمال فالثالث يظهر في الكعبة المربعة و الثانى يظهر في البيت المعمور المربع و الاول يظهر في العرش المربع و الكل معناه سبحانه الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر .

واعلم انه لما قال تعالى لهم الست بربكم افترقوا باعتبار احوالهم على

٢٦٦ رسالة في شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس في علم الحروف

ثلاث فرق الاولى قالوا بلى بكمال (لكمال خل) التلقى و تمامه يعنى ليس همهم الا القبول كما الهمهم عالمين بما اولاهم (بما اولاهم كما اولاهم خل) فظهروا علماء مهتدين ليس بينه وبينهم حجاب غيرهم والثانية قالوا بلى مستعدين بنعم يعنى كانوا مستعدين للمعارضة حال الخطاب فحال ذلك بينهم وبين حظهم ولو قطعوا اعتبار انفسهم طاروا و فازوا و جرت عليهم صورة الخطاب و هم كارهون و حيل بينهم وبين ما يشتهون فقالوا بلى مع الذى اضمروا (اضمروه خل) فكانوا جاهلين فى علمهم غير مهتدين لرشدهم قال تعالى بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون والثالثة قالوا بلى غير منكرين ولا عارفين فكانوا كما ترى وعلى الله سبحانه قصد السبيل فمن تعرف فى هذه الدار لحق باحد الفريقين على حسب حاله والا ارجى لامر الله فمن كان عنده اثارة من علم فليجعلها بمعزل حالة التلقى حتى يدرك الملقى اليه بالمشافهة ثم لينظر ولا سبيل لسالك من غير هذه الطريق قال الشاعر :

اعدم وجودك لاتشهد له اثرا ودعه يهدمه طورا و بينيه

وذلك لأن الوجود ظل الوجود الفاعل لما يشاء بما يشاء (بما يشاء كيف يشاء خل) بلا مزاحمة ولا مصادمة لأنه المختار فيما شاء (فيما يشاء خل) فهم من فهم و اما الاشارة فإن فيها كمال الالتقاء لقابل الالتقاء (لقابل البقاء خل) بشرط ما ذكر بان يحك النطفة و يزيل الغلظة (الغلظة خل).

قال : اعلموا يا اهل الصناعة الدنياوية انكم متى طلبتموها للدنيا لم تظفروا بشيء منها مطلقا و ان طلبتموها للترقى الى مشاهدة العالم العلوى فربما تظفرون بشيء منها انما الاعمال بالنيات و انما لكل امرئ ما نوى .

اقول ما ذكره هنا من الامور المقطوع بها فلا تفسير له اجلى منه الا تفصيل الاحوال و ضرب الامثال الا وهو (الامثال و هو خل) يحتاج الى التويل و لا داعى له هنا .

قال : و اعلموا ان علم هذه الصناعة من اشياء حقيرة لو صرحت لكم بها لحلفتم الا يكون ذلك و قلت كيف يكون هذا العزيز من هذا الحقير .

رسالة فى شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس فى علم الحروف ٢٦٧

اقول الامر كما ذكر وكيف لا تكون حقيرة وهى ملقاة على المزابل ينكرها كل جاهل ولكنها مثل لخساسة العبودية اذا دبرها الحكيم انغمست فى عزة الربوبية قال تعالى ان الله يحب التوايين ويحب المتطهرين فاذا عمدت الى هذه العبودية وفصلتها كما امرك الحكيم عليه السلم بان غسلت درن جسدها بالماء الطهور (الطور خ ل) ورين روحها بماء النور وتوجهت الى العبادة التى هى صفة العبودية الظاهرة فى ظلمة الديجور وسحقت جسدها بمائها الذى هو العلم والنور واقمت الصلوة فى الاصيل والبكور وزكيتها بالزهد عنها وصمت عن سوى الفطور وحجبت اليها على اعلى الكور مزاجا بين الاناثى والذكور وجاهدت تلك الكفار فى الليل والنهار حتى يظهر الدين ويخرج من الظلمات الى النور خرجت ملك (خرجت لك خ ل) اخت النبوة من باطن السور لأن هذا الحقير مثل حقارته عند الجاهل به كحقارة العبودية عند الجاهل بها وعزازته فى حقارته عند العالم به كعزازة الربوبية فى حقارة العبودية والى ذلك اشار على عليه السلم بقوله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابته اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد ه ، فالانسان المكتوم مثل للانسان الادمى وهو مثل للانسان الكبير والوضع واحد والتدبير واحد والمدبر واحد والكل من ماء مهين والكل فى قرار مكين والى قدر معلوم فقدرنا فنعم القادرون .

قال : واعلموا بان الموفق لهذا العلم اذا شاهد حقارة هيولاه استرجع الى مولاه ونطق بقوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

اعلم ان هذا الموفق له له حالتان حالة (حاله خ ل) العليا يرى الله بالله فلا يرى ما سواه فهو الشاهد والمشهود والشهادة وقال (قال خ ل) جعفر بن محمد عليه السلم لنا مع الله وقت هو نحن فيه (هو فيه نحن خ ل) ونحن هو ونحن نحن وهو هو الحديث ، لأن الشهادة حجاب ما لم تكن هى الشهود (المشهود خ ل) ولنا قالوا عليهم السلم المحبة حجاب بين المحب والمحبوب الخ ، والحالة الثانية ان ينظر الى ذلك باعتبار انه مقام من مقامات الظهور

٢٦٨ رسالة فى شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس فى علم الحروف

الظاهر فيه (فيه ظاهر خل) قال عليه السلم لقد تجلى الله لعباده فى كلامه ولكن لا يشعرون وهذه الحالة مقام الاسترجاع ومحل الانتفاع ومن نظر اليها بنفسها فهو من الهمج الرعاع (فهو الهمج الرعاع خل).

قال : واعلموا ان هذا الشئ كانسان وله صورة مرآة ينتقش بها وهو ضمها وصورة المرأة براعة سورة البقرة وهى الف لام ميم فمن قابل هذا الشئ بهذه الصورة ورأى الشئ منتقشا بالصورة ورأى الصورة متجلية على الشئ فاز (حاز خل) بالمطلوب وملك كنوز الدنيا والآخرة وصار علم اليقين وعين اليقين قبض يده واما حق اليقين فذا درجة الكشف وهى للانبياء خاصة العلماء ورثة الانبياء ومن لم يمكنه المقابلة بهذا الشئ الى هذه الصورة ولم يشاهد هيئة الانتقاش ولا هيئة التجلى فإنه على غير طريق ولا استقامة وذلك هو الصراط المستقيم .

قوله : هذا الشئ اشارة الى انسانهم فإن الانسان كانسان وصورة مرآته التى ينتقش بها هى من كونه (هى كونه خل) عقلا الى كونه عاقلا فى اكواره وادواره وذلك من اول التدبير الى اخره فتفصيله وتقطيعه وحرقه بنفسه وتزويجه بها حتى يموت فى رابع الاكوار هذا فى عالم الغيب فاذا نزل نزل ماء قال تعالى ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون والمزن شجرة تحت العرش تقع منها النطفة فتسرى فى النبات وتجرى منها فى الاغذية قوى لطيفة تبقى فى قبرها مستديرة تحفظها الطبيعة فتجرب تلك القوى فى الطعام فاذا طبخت المعدة ما هنالك سعدت مع الكيلوس فاذا طبخت ثانية انقسم قسمين اعلاه كيموس هى الانسان الادمى واسفله تدفعه القوى الى اعلى الطور فينبت شجرة تنبت بالدهن فى عالم الادوار وصيغ للاكلين وهذه الشجرة هى التى تفصل حتى يطير غرابها ويرتفع حجابها فاذا فعلت (فعل خل) بها ما ذكر حتى تنزل ماء حصل منها المنى الملقح وظهرت البيضة التى اشار اليها ابن ارفع راس فربها فى بطن امها ذات الوقود نطفة ثم علقه (ثم علقه ثم مضغة خل) ثم عظاما و يكسى لحما وينفخ فيه الروح وهو الانسان الفلسفى الخير الكريم الشجاع

رسالة فى شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس فى علم الحروف ٢٦٩

العالم الناطق بالحق والصواب عند اولى الالباب فتجلى الانسان المعلوم فى الانسان المكتوم بالصورة لأنه مثله و الى هذه المرآة اشار على عليه السلم بقوله :

وانت الكتاب المبين الذى باحرفه يظهر المضمّر
و النطفة و ما بعدها فى عالم الادوار فالانسان لا يلد الا انسانا ولا يكون الذهب
الا من الذهب لا والله لا يتكون الذهب الا من معدنه و فى معدنه و كل الذهب و
الفضة معدن و العمل (العملى خل) فاسد و الله بذلك شاهد فهم من فهم و انما
قال براعة سورة البقرة لأن سورة البقرة عبارة عن هذه الاحرف الثلاثة و هو
اصح التفاسير فيها من باب الحقيقة فالالف اشارة الى القلم الجارى فى السطور
و هو هنا (عنا خل) الروح المذكور لأنه الاب المربى و الصابع المتهبى (الصانع
المنهى خل) و اللام اشارة الى اللوح المحفوظ لكونه للنطفة حفوظ و هو البدر
المنير و ماء البئر (البئر خل) و هى النفس يعنى الباء الموحدة و هى المرتبة
الثانية للالف و اول بيناته و مركبه و انما يظهر الالف فى الميم التى هى نصف
الفاء بواسطة اللام و الميم اشارة الى الارض المقدسة فى الجنتين المدهامتين
فهذا (فهذه خل) مقابلة الصورة للانموذج و النقش و التجلى عليه فاذا سرت
(سيرت خل) الجبال رأيت الارض بارزة ، و قوله علم اليقين الخ ، علم اليقين
يتحقق فى الصدر و يثمر الخوف المستلزم للهرب الموجب للنجاة و عين اليقين
يشرق فى القلب و يثمر الرجاء المستلزم للطلب الموجب للوجدان و حق اليقين
ينجلى فى الفؤاد و يثمر ايثار الله على ما سواه فالفؤاد نقطة فى القلب و القلب
نقطة فى الصدر و الصدر نقطة فى الملك فالملك محل القدر (محل الصدر خل)
و الصدر محل الصور المجردة عن المادة و القلب محل المعنى المجردة
(المجرد خل) عن المادة و الصورة و الفؤاد محل الصحو للمعلوم عند محو
الموهوم كما قال على عليه السلم لكميل و فيه يظهر التجلى بالمتجلى له به .

قال : و اعلموا بان هذه الدلالة من العلم هى اصعب الدلالات و لولا عزازة
هذا العلم و صيانتها ماضى المبدع الاول كتابه المبين الف لام ميم ذلك الكتاب

لا ريب فيه .

وجه صعوبة الدلالة انها (انه خل) انما تدرك بغير عالم الاجسام في غير عالم الزمان بل اسفل ما تدرك به بتعريف اهل الملكوت واهل الجبروت في الدهر و اعلى ما تدرك به بتعريف اهل اللاهوت في السرمذ و اى شىء اصعب من ذلك على من لم ير تلك المسالك ثم لما كان الفاعل الاول واحداً وهو الحق كانت (كان خل) صفته الاحدية و صفة فعله الواحدية و سرت الوحدات في اثر افعاله فلما ظهر الوجود الحق بالوجود المطلق في الوجود المقيد كان كما قال الشاعر :

كل شىء فيه معنى كل شىء (شى ظ) فتفطن واصرف ذهن الى

كثرة لا تنهاى عدداً قد طوتها وحدة الواحد طى

فكل شىء يشهد لكل شىء فكان الكتاب التدوينى الذى هو القرآن طبق الكتاب التكوينى الذى هو العالم بل العالم كتاب تدوينى والقرآن كتاب تكوينى الا ان القرآن الثقل الاكبر و العالم الثقل الاصغر كل منهما مبنى على صاحبه لن يفترقا حتى يردا لجامع لهما الحوض فصارت الحروف النورانية التى توحشت بها الاغيار كما انست بها اولوا الابصار فيها جميع ما فى السورة من الاحكام و الامثال و الاخبار و الاسرار الى غير ذلك كما كانت الكيان فى المغنيسيا كذلك بل فى كل انسان كما هو عيان لمن له عينان .

قال : و اعلموا بان هذه الحروف هى حروف (الحروف خل) النورانية

التي توحشت بها اوائل السور و عددها نيف و سبعون حرفاً بال تكرار و اربعة عشر حرفاً من غير تكرار فى تسع و عشرون (عشرين خل) سورة و القمر قدرناه منازل .

وجه كونها نيفا و سبعين (عشرين خل) حرفاً ظهورها بالعدد الكامل فى مرتبة الاحاد بالسبعة (بالتسعة خل) و فى مرتبة العشرات بالسبعين و وجه كونها اربعة عشر من غير تكرير ان هذا العدد هو عدد يد قال (قال الله خل) تعالى يد الله فوق ايديهم ، و السماء بيناها بايد ، بل يدها مبسوطتان اليد اليمنى الحروف

رسالة في شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس في علم الحروف ٢٧١

النورانية و تلك قبل قال تعالى سبقت رحمتي غضبي فلذلك اطلق عليهما اليمين و الشمال و لأن (الشمال لأن خ ل) الحروف هي الابداع الثاني و هي مظاهر لتلك الحروف الاولى بعد الالف الاول التي هو النفس الرحمانى و اما هذه الالف الذى (الذى هو خ ل) فى ابجد فهى (فهو خ ل) الهمزة و هي شرارة من تلك النار و ذرة من ذلك الغبار ، قوله فى تسع و عشرين سورة كونها فى تسع و عشرين سورة اشارة الى عدد الحروف بعد الالف اللينة على تأليف اهل التهمة و اسراه (اهل تهامة و السراة خ ل) بذكر لام الف من حروف الهجاء و هو مظهر الالف الاول و صورة له و لهذا قيومية بهذه الحروف كما لذلك الالف الاول و انما ذكرت الحروف النورانية التى هى قصبة الياقوت ذات الاربعة عشر مقاما و لم تذكر (لم تذكر خ ل) الظلمانية معها لتأصلها و تبعية تلك فترك ذكرها فى مقام النور اشارة الى عدمها فيه و ان وجدت ثانيا و بالعرض به و (قوله خ ل) و القمر قدرناه منازل اشارة الى ان القمر يزيد الى اربع عشرة بعدد النورانية و ينقص فى اربع عشرة (اربعة عشرة خ ل) ليلة بعدد الظلمانية و اشارة الى النفس الكلية و ظهورها فى العلويات الاربعة عشر غيبا و شهادة نورانية و فى السفليات الاربعة عشر غيبا و شهادة ظلمانية الى اسبوعى النفس الفلسفية .

قال : و اعلموا بان طريق الدلالة على هذه الاحرف النورانية بعلم البسط (البسيط خ ل) هذا فيما اصططحناه على هذا (هذه خ ل) الانموذج من دون تكسير (كسر خ ل) و نتكلم على هذه الحروف الثلاثة ببعض من طريق البسط و الاختصار و الا فالكلام على بسط الحروف تتعذر عن حمله الاوراق و فيما قاله الوصى عليه السلم لو اردت (اريد خ ل) ان اتكلم على الف الحمد لا وقرت منها سبعين و قرا و هذا اعظم شاهد ما اورده باب مدينة العلم على عليه السلم ان علم (على ان علم خ ل) البسط بحر لا ساحل له .

اقول هذا الكلام مضت الاشارة اليه و هو ظاهر ، بقى هنا شىء هو انه قد مر عليك ان كل شىء فيه معنى كل شىء و كلما قرب من المبدأ كان اكمل و اشمل و الحروف هي الابداع الثانى و هي الفاظ اسماؤها الفاظ و لها معانى

٢٧٢ رسالة فى شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس فى علم الحروف

(معان خل) وهى الورق الخارج من خلال السحاب وصورها بها (لها خل) اعداد و كذا صور اسمائها و كل حرف مصدر فى اسمه لأنه لفظ كاسمه و ليسهل فهمه الا الهمزة صدرت بالهاء لقرب المتحركة من الهاء فى المخرج و لثلاثة يلتبس (و ثلاثا يلتبس خل) اسمها و صورتها بالالف اللينة (اللينة خل) بل الاولى و انما صدر اسم اللينة بالمتحركة لأن المتحركة اول مظاهر اللينة و اشبه الحروف بها صورة و عددا و للفرق بينهما لانها لا يحويها اسم متشخص و ان عبر به عنها لظهورها فى سائر الحروف بخلاف المتحركة ففرق بينهما فى الاسم لأن الهاء مجاز المتحركة التى هى الهمزة و الهمزة مجاز اللينة فافهم و اصل الاعداد اشارة الى النقطة التى فى (الى النقط التى هى فى خل) المعدود باعتبار رتبته بالنسبة الى الوسائط الفعالة فكل (فلكل خل) حرف هيئة فى المرتبة الاولى و عدد غير كونه فى المرتبة الثانية و هما غير ذلك فى الثلاثة (الثالثة خل) و كذلك فى الرابعة كما (كما مر خل) هو مبين البسط الترفع (الترفعى خل) فى مراتبه الثلاث الا انه فى الرابعة من اولى الثلاث اقرب شبه بالاولى لأنه الدور الثانى لأن التثليث اكمل سطح فى شرف الوحدة لتركبه من ثلاث نقط و كل حرف له عدد يظهر فيه فى الاولى و يظهر فى اخر فى اخر فى الثانية و فى الثالث فى الثلاثة (و يظهر فى اخر ثالث فى الثالثة خل) و كذلك اسمه و زبره و بيناته و تكريره و فى وزنه و فى نسبته الى مثله من الانسان و المتكفل بذلك علم الجفر الذى املاه صلى الله عليه و آله على عليه السلم بربوات المقدسين فوق احساس الكروبيين و فوق غمام النور على جبل فاران و كل حرف بذلك المعنى يتضمن كل شىء فى عالمه حتى قال الباقر عليه السلم علم كل شىء فى عسق معنى (يعنى خل) كلما انطوى عليه الف فهو فى الف قال عليه السلم انا باطن السين و كلما اشتمل عليه اللام فهو فى العين و كلما حواه الميم فهو فى القاف المحيط بالدنيا فبسط الحروف يملأ الدنيا و الآخرة و قوله لا وقرت سبعين وقرأ تمثيل لاهل التمثيل و الا فهو تحديد بالقليل و كيف (كيف لا خل) و انما تحد الادوات انفسها و تشير الالات الى نظائرها و اين نظير

رسالة في شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس في علم الحروف ٢٧٣

الف الحمد واين قوله تعالى والبحر يمدده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقد اشار الكاظم عليه السلم فيها الى العيون الخمس والجمتين .

قال : وعنه صلى الله عليه وآله ما زالت امتى بخير ما وقر صغيرها كبيرها فانظروا هذا الحديث ما اشبهه بكلام الوصى عليه السلم ايضا وقول الشاعر :

لو كنت اعلم انى لا اقره كنت سرا بدا الى منه بالكتم

الى اخر الابيات ، فانظريا اخى ان شملت روايح القبول كيف التباين فى هذا اللفظ من كلام النبى والوصى عليهما السلم وكيف الاتفاق فى المعنى بينهما والله در القائل :

اعرض فى قولى بلىلى وتارة بهند وما لىلى عنيت ولا هند

(فما لىلى عنيت ولا هند اخل)

اراد بالاتفاق بين اوقر وبين وقر الموافقة فى حروف الهجاء فى الجملة وهو باب شريف يشتمل على سر لطيف وهو فى القرآن يراد به تفسير ظاهر الظاهر وقد يراد به باطن التأويل وهو مقام صعب المرتقى لا يكاد يثبت عليه قدم الا لمن عرف حيث ولم وكيف وعرف مفصولة وموصولة واخلص لله العبودية واما غير ذلك فهو وان حفظ شيئا غابت عنه اشياء فمعنى وقر صغيرها كبيرها ان صغيرك حمل كبيرك الى بلد لم تكن بالغالها الا بشق النفس وهو قوله تعالى وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها وابارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين وتلك البلد هى الوطن فى قوله عليه السلم من الايمان حب الاوطان وهو الذى اشار عليه السلم اليه بقوله ما زالت امتى بخير والخير هو الايمان لقوله تعالى هو خير ثوابا وخير عقبا و اشار على عليه السلم بقوله سبعين وقرا الى العين فى عسق كما مر والى انه هو العدد الكامل لا خصوص هذا العدد وكذلك قول الشاعر وامهال القلم فى هذا الميدان يتسع مجراه وليس هذا مدعاه .

قال : واعلموا ان الكلام على البسط له طرق شتى فمن ذلك الكلام على

الالاف من الف لام ميم يحتمل ان المقصود بها فى هذا الموضع واحد فإن صح

٢٧٤ رسالة في شرح عبارات الشيخ على بن عبدالله بن فارس في علم الحروف

(صح كذلك خل) فهي لم تزل الف على حالها ويحتمل ان المقصود بها عشرة فإن صح فهي حرف ي ، ويحتمل ان المقصود بها مائة فإن صح كذلك فهي حرف ق ، ويحتمل ان المقصود بها الف فإن صح فهي حرف غ وقد حال بينك وبين معرفتها صدف العبارات وقشر الاشارات فإن انت ازلت القشر تمكنت مما في باطنها والافانت على شفا جرف هار والله سبحانه يقول الحق وهو يهدي السبيل .

هذا كلامه زيد في مقامه بلا زيادة ولا نقصان قوله فمن ذلك الكلام على الالاف من قوله الف لام ميم الخ ، قد مر بيانه مرارا مرموزا ومشروحا وما ذكره من البسط الترفع (الترفعي خل) العددي لا الحرفي ولا الطبيعي والحق في هذه الالاف لمن جاس خلال تلك الديار ونظر بعين الاعتبار التي تبوأ عشرة بيوت اذ كل نظر سوى نظرها كبيت العنكبوت ان الف الف قائم فهو واحد في كل مقام وان ظهر في مرتبة العشرات والمئات فإن ذلك ظهور صفات ورسوم بينات واما الف لام فهي الف مبسوط لها من حروف الواو الباء الموحدة ومن المراتب (المراتب الباء المشيدة يعنى القصور العشرة واما الف ميم فهي الف راكد لها من الحروف خل) الياء ومن المقامات ثمانية وعشرين فهي فلك المنازل ومنازل الحروف وقد مضى بيان الاشارة اليها في الصناعة .

واعلم انى ساعة وصلنى كلامكم لم استقر حتى كتبت هذه العجالة لساعتها ولم استقص فى الكلام لأن الغاية الصلة والامثال ويحصل باقل من ذلك والافماظنها تتم الا بالمشافهة مع الشروط ولقد هممت بالوصول (بالوصل خل) الى خدمتكم فعاق الدهر ولله عاقبة الامور واقول :

سلامى على جيران ليلى فانها اعز على العشاق من ان يسلمنا

فان ضياء الشمس نور جيئنها نعم وجهها الواضح يشرق حيثما

والحمد لله رب العالمين . وصلت واتصلت وانفصلت فى الثالث عشر من

شوال سنة ١٢٠٨ ثمان ومأتين والالف (والف خل) حامدا ذاكرا مصليا مسلما

(ولله الحمد خل) .

شرح الفوائد
فى جواب الآخوند الملا مشهد ابن حسين على

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس شرح الفوائد

٢٧٨ فى الباعث على التأليف
٢٧٩ شرح مقدمة الفوائد
٢٨٥ شرح الفائدة الاولى فى ذكر تفصيل الادلة الثلاثة
٢٩٥ شرح الفائدة الثانية فى بيان معرفة الوجود و بيان الوجود الحق
٣٢٠ شرح الفائدة الثالثة فى الاشارة الى القسم الثانى و هو الوجود المطلق ...
٣٤٩ شرح الفائدة الرابعة فى الاشارة الى تقسيم الفعل فى الجملة
 شرح الفائدة الخامسة فى تتمّة الملحقات تشتمل على تعدد العوالم و
٣٩٢ الآدميين
٤٣٥ شرح الفائدة السادسة فى الاشارة الى القسم الثالث و هو الوجود المقيّد
 شرح الفائدة السابعة فى ذكر الاعراض الستة و بيان الاقوال فى الوجود
٤٤٩ و الماهية و ما يتفرع عليها و ذكر الميثاق
٤٧٥ شرح الفائدة الثامنة فى ان كل شىء لا يجاوز وقته
٤٩١ شرح الفائدة التاسعة فى ان كل شىء لا يدرك ما وراء مبدئه
 شرح الفائدة العاشرة فى ان الله خالق الاشياء سواء كان فى الوجود
٥١٣ الخارجى ام الذهنى
٥٣٩ شرح الفائدة الحادية عشرة فى بيان صدور الافعال من الانسان
٥٩٢ شرح الفائدة الثانية عشرة فى بيان ثبوت الاختيار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي أنّ جناب الموفق المسدّد و الأكرم الممجدّ جناب الأخوند الاوحد الملاً مشهد ابن المقدس العلى المبرور حسين على سلك الله به رضاه و بلّغه ما يتمناه من امر آخرته و دنياه قد التمس متّى اثبات بعض الكلمات فى بيان معنى ما ذكرته و اشرت اليه فى الرسالة التى سمّيتها بالفوائد و هى مشتملة على اثنتى عشرة فائدة لأنّها لما كانت مشتملةً على معانٍ لم يذكرها أحدٌ من العلماء و لم يعثر عليها شخص من الحكماء حتى كانت مع تأصلها فى اليقين و ابتناء الحق عليها فى الدين غريبة مجهولة اذ لم تجرِ على الخواطر و لم تكتب فى الدفاتر و انما نبّهوا عليها ائمة الهدى فى الاخبار المروية عنهم عليهم السلام و فيما فسّروه من كتاب الله تعالى فاشار الىّ سلّمه الله و بلّغه كل ما يتمناه من امور دنياه و عقباه ان ابين ذلك بياناً يفهم منه عبارة تلك الرسالة و يحصل منه صريح الدلالة و ان لم يذكر الدليل لأنّ الغاية معرفة عباراتها و الوقوف على اشاراتها و كان ذلك الالتماس منه فى طريق سفرنا مع جنابه المحترم الى مكّة المشرّفة و معلوم أنّ فى مثل تلك الحال لا يتمكن الانسان من اثبات الاستدلال لكثرة الاشتغال (الاشغال خل) و الملل و غاية التشويش و الاستعجال بالحلّ و الارتحال و ذكر لى ايده الله تعالى أنّ هذا امر واجب لتوقف الانتفاع بها و فهم عباراتها عليه فحيث كان ذلك عندى معلوماً لعدم الأنس بها و لم تكن تلك المعانى مذكورة فى كتاب و لا جارية (طارية خل) فى سؤال و لا جواب ليراجع الطالب ذلك الكلام ليفهم منه المراد و انما هى اشياء بالنسبة الى ما ذكره العلماء و الحكماء غريبة مبتكرة و ان كانت بين ائمة الهدى (ع) و بين خواص شيعتهم مذكورة مشهورة (مشتهرة

(خل) و كان سلّمه الله على ما التزمت^١ نفسى من حقّه ملتمساً لذلك اوجبت ذلك الالتماس علىّ الا ائنى آتٍ بما يسهل الاتيان به لأنّ هذا متّى فى (مثل خل) هذه الحال غاية المقدور ولا يسقط الميسور بالمعسور مستعيناً بالله على الأداء و سائلاً منه عز و جل الرضا أنّه على كل شىء قدير و صدّرت المتن بقولى قلت و البيان بقولى اقول ليتبين من ذلك الفروع والاصول .

قلت ائنى لمّا رأيتُ كثيراً من الطلبة يتعمّقون فى المعارف الالهية . اقول و ذلك لشدة تحقيقاتهم و كثرة تدقيقاتهم و ايراداتهم للاشكالات و اثباتهم للاعتراضات حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين و ذلك لاختلاف افهامهم و انظارهم و تغاير مذاقاتهم و اعتباراتهم و السبب فى ذلك انهم يقولون انّ الاعتقادات امور عقلية و لا يجوز التقليد فيها و يلزم من هذا انّ كل واحد يثبت ما يفهمه و حيث^٢ كان الظاهر تابعاً للباطن و دليلاً عليه كما قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك (هناك خل) لا يعلم الا بما هيئنا ه ، و انت اذا نظرت الى صور اجسامهم و كلامهم و افعالهم الطبيعية رأيتها كلها مختلفة و هى صفة بواطنهم و اذا (فاذا خل) جرى كل واحد منهم على مقتضى طبيعته^٣ خاصّة كما هو معنى قولهم ان الاعتقادات امور عقلية لا يجوز فيها التقليد و جب ان يختلفوا و لا يتفقوا بخلاف الذين يعتقدون بعقولهم بما يفهمونه من شىء واحد بان يكون كل واحد منهم طالباً للمراد (طالب المراد خل) من ذلك الشىء الواحد فانهم لا يختلفون لاجتماعهم عليه ، مثاله اذا نظر جماعة الى شخص حاضر عندهم فانهم لا يختلفون فى وصفه اختلافاً كثيراً لأنّ افهامهم فى ادراك صفاته تابعة لأبصارهم فيفهمون مما رأوا و هؤلاء مثال العلماء الذين يعتقدون بعقولهم بما علّمهم الله تعالى و اخبرهم نبيّه صلى الله عليه وآله

^١ (الزمت نسخة . م . ص)

^٢ (يفهمه حيث نسخة . م . ص)

^٣ (طبيعة نسخة . م . ص)

و اوصياؤه عليهم السلام فاتهم لا يكادون يختلفون لأنّ كلام الله و كلام نبيّه و اهل بيته عليهم السلام يجمعهم و اما الذين يعتقدون ما يخطر على خواطرهم من غير امر جامع ترجع تلك الخواطر اليه بل كل واحد منفرد عن غيره فانهم كما كانوا مختلفين فى الصور لاتجد اثنين على صورة واحدة كذلك هم فى اعتقاداتهم .

قلت و يتوهمون انهم تعمّقوا فى المعنى المقصود .

اقول المراد انهم يتوهمون انّ تدقيقاتهم انما هى فى تحقيق الحق الذى هو المقصود و ليس كذلك لأنّ المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه على السنة اوليائه لا على السنة المتكلمين و الحكماء فاذا كان تعالى اكمل الدين لنبيّه صلى الله عليه و آله و نبيه قد استحفظه كله عند اوصيائه (اوليائه خل) عليهم السلام قال الله اليوم اكملت لكم دينكم فمن اراد ان يعرف الله بعقله فليعرفه بما وصف به نفسه و لا وصف نفسه الا على السنة اوليائه فالواجب ان ينظر فيما قالوا و يفهم ما ارادوا و اما من لم ينظر فى ذلك و يريد ان يعرف الله سبحانه فانه لا يقع فهمه الا على الباطل لأنه ما وصل الى الأزل و لم يره ليصف ما رأى و العقول لا تدرك تلك الأمور المقدسة عن الادراك فكيف يعرف الله من لم يأخذ عن الله سبحانه .

قلت و هو تعمّق فى الالفاظ لا غير .

اقول لأنّهم اذا لم يصلوا الى القديم تعالى و لم ينزل اليهم كان ما يعرفون ما يدلّهم اللفظ عليه و لهذا قالوا ان الوجود يطلق على الله تعالى (سبحانه خل) و على المخلوق بالاشتراك المعنوى لأنهم يقولون ان المفهوم منه هو المعنى المصدري الرابطى او النسبى او البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست و هذا عندهم هو حقيقة الشىء سواء كان واجبا أم ممكنا فيلزمهم ان يكون الخالق عز و جل و المخلوق من سنخ واحد فيلتزمون به و لا شك ان من كان كذلك فهو مشابه لغيره و يلزم منه القول بالحدوث فى الواجب تعالى و لو انهم رجعوا فى تعقلهم و فهمهم الى ما وصف به نفسه لاستقام اعتقادهم مثل قوله تعالى ليس

كمثله شيء فإن من صدق بما انزل في كتابه بانه تعالى ليس كمثل شيء لم يقل بان الوجود يصدق على الرب والعبد حقيقة بطريق الاشتراك المعنوي لاستلزام ذلك المساواة التي هي اشد من المماثلة ومن قال بالاشتراك المعنوي فإنه انما عوّل على مدلولات الألفاظ فإن وجود الله تعالى وجود في الحقيقة ووجود العبد المخلوق الفاني وجود في الحقيقة وهذا هو معنى قولى وهو تعمق في الألفاظ لا غير.

قلت رأيت انه يجب على أن ارؤهم بعجائب من المطالب .
اقول انى لما اردت هداية من سبقت له العناية بالنجاة لا يمكن ذلك منى في حق من عنده علم بشيء خصوصاً من تسمى نفسه بالعلم^١ فإنه قد انس باشيء لا تقدر نفسه على مفارقتها ولا يقدر ان يقال فيه انه كان لا يعلم حتى تعلم فاذا سمع خلاف ما عنده ردّه بمثله من كلامهم فترضى نفسه بالبقاء على الحالة الأولى واما اذا ذكرت اشياء لم يسمع بها ولم تذكر قط فلا يكون له سبيل الى فهمها فضلاً عن ردّها لأن نفسه ترعّاع اذا سمع شيئاً غريباً فتطلب الاطلاع عليه مع الغفلة عن معارضته فيكون حينئذ قلبه فارغاً فيتمكّن من هذا الأمر الجديد الذى فيه نجاته وهذا معنى قولى أن ارؤهم بعجائب من المطالب .

قلت لم يذكر اكثرها فى كتاب ولم يجز ذكرها فى خطاب .
اقول لم يذكر اكثرها فى كتاب يعنى انه قد يذكر بعض منها الا انه ليس على هذا النحو من البيان او يذكر مجملًا مثل ما يأتى فى ذكر الحصص (حصص خل) الحيوانية فى الانسان والفرس والطير فانهم يذكرونها من حقيقة واحدة هى الحيوان وانها متساوية وانما يميّزها الفصول وانا قد ذكرتها على نحو ما عثر عليه الحكماء ولا وقف عليه العلماء لأنهم يأخذون بتحقيقات علومهم بعض عن بعض وانا لما لم اسلك طريقهم واخذت (أخذ خل) بتحقيقات ما علمت عن ائمة الهدى عليهم السلام لم يتطرق على كلماتى الخطاء لأنى ما اثبت

^١ (من تسمى بالعلم نسخة م ص)

فى كتبى فهو عنهم وهم عليهم السلام معصومون عن الخطاء والغفلة والزلل و
من اخذ عنهم لا يخطئ من حيث هو تابع وهو تأويل قوله تعالى سيرا فيها لياالى
واياماً آمنين وقولى ولم يجز ذكرها فى خطاب يعنى انه لم يذكر فى الأحاديث
الا (انه انما يذكر فى الأحاديث خل) بالاشارة والتلويح لأهله وعلى الله قصد
السبيل .

قلت ويكون ذلك بدليل الحكمة .

اقول الحكمة قد تطلق ويراد بها الحكمة العلمية وقد يراد بها الحكمة
العملية ونحن نريد بها الحكمة العلمية والعملية معاً لأن دليل الحكمة هو الدليل
الكشفى العيانى الذى يخبر به المستدل بعد معاينة ما اراد من معانى الفاظه لا
مجرد الألفاظ والكل يدعى ذلك ولكن الدعوى بغير شروط المدعى باطلة
فنقول دليل الحكمة هو العلمية والعملية بشروطهما معاً لأن احدهما لا يكفى عن
الآخر وان كان بشروطه وشروط العلمية ان يجمع قلبه على استماع المقصود و
التوجه اليه من غير ان يريد العناد والردّ لأنه لو استمع وهو يريد الردّ والعناد
كان مشتغلاً بغير ما هو بصده فيتفرق قلبه ولا يفهم المراد وان لا تركز نفسه
الى ما انست به فإن حبّ الشئ يعمى ويصمّ حتى انه يصعب عليه مفارقة ما
عنده وان ظهر له كونه مرجوحاً فيتكلف فى الجواب عمّا يخالفه وان لا يعتمد
على مجرد ما عنده من القواعد والضوابط فإن من اعتمد على ذلك غالباً لا يكاد
يصيب الحق بل يرى كل ما يوافق قواعده صحيحاً وان كان عند نفسه مرجوحاً
فاذا التفت الى مرجوحيته اغمض عنه اعتماداً على قواعده ويرى كل ما يخالفها
باطلاً وان كان وجد فى نفسه راجحيته او حقّيته اتكالاً على قواعده ولعلّ الغلط
انما هو فى قواعده (القواعد خل) اما فى اصل صحتّها او فى عمومها فاذا ترك
العناد والركون والأنس بالمسألة وعدم الالتفات الى القواعد وانما ينظر فيما
يرد عليه من الكتاب والسنة وفيما اراه الله تعالى (سبحانه خل) من آياته فى
الافاق وفى نفسه يمحض فهمه وذكاءه بحيث يكون متعلماً من الكتاب والسنة
وآيات الله سبحانه قابلاً منها مصداقاً لها فيكون تابعاً ولا يكون مؤولاً للكتاب و

السنة وآيات الله سبحانه على ما يلايم مراده وشهوته فيكون متبوعاً وهي تابعة له وشروط العملية ان يكون مخلصاً لله عز وجل في توحيده وعبادته بحيث لا يكون له غرض الا رضا الله سبحانه في كل شيء فاذا تمت له شروط العلم وشروط العمل جميعاً على الوجه المطابق للكتاب والسنة حصل له دليل الحكمة الذي لا يعرف الله الا به .

قلت لأن الذي كانوا طلبوا به الغاية دليل المجادلة بالتى هي احسن .
اقول واعنى بدليل المجادلة (التى هي احسن خل) ما ذكره العلماء فى كتبهم من البراهين والأقيسة بكل انواعها كما هو مقرر فى المنطق وفى علم الأصول وهذه الأدلة انما هى مستنبطة من ادراكات عقولهم وافهامهم ولو عرف بها الله تعالى لكان مدر كاً بعقولهم (لعقولهم خل) وافهامهم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، هذا اذا كانت المجادلة بالتى هي احسن بان يكون (يحكم خل) الدليل على نحو ما قرر فى محله واما لو كان بخلاف ذلك لم ينتفع به وان كان فى غير معرفة الله سبحانه .

قلت وذلك لا يوصل الا الى عالم الصور او المعانى .
اقول يعنى ان دليل المجادلة بالتى هي احسن على كمال ما ينبغى فيه لا يوصل الا الى عالم الصور التى هي المحدودة بالأبعاد سواء كانت جوهرية كالنفوس او عرضية كالاشباح المثالية او الى المعانى التى هي الذوات المادية سواء كانت مادتها عنصرية ام نورية ام غيرهما كمعانى المصادر لأن المراد بها ما هو اعلم من الذوات الاصطلاحية اعنى ما وضعت الالفاظ بازائها او ما ليس بجثة وسواء كانت كلية ام جزئية لأن المراد منها حقايق الأشياء المطلقة سواء كانت المواد خاصة ام الأشياء المركبة منها ومن الصور مع قطع النظر عن التركيب والحاصل ان جميع ذلك اعنى ما يكون مدر كاً ومتحصلاً بدليل المجادلة لا ينفك عن الاشارة العقلية او الحسية وكل ذلك مستلزم للحصر والاحاطة وكل شيء من ذلك غير جازى فى معرفة الذى لاتدر كه الأبصار ولا تحويه خواطر الأفكار فلذا قلنا بان هذا الدليل لا يوصل الا الى عالم الصور او

المعانى وما كان كذلك امتنع استعماله فيما ليس كذلك .

قلت ولا يوصل الى معرفة الاشياء كما هي كما قال (ص) اللهم ارنى الاشياء كما هي .

اقول ان دليل الحكمة يوصل من استعماله الى معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه فى نفس الأمر وهى التى سألتها صلى الله عليه وآله من ربه ان يُريه اياها لأن الأشياء اذا نظرت اليها من حيث هى مع قطع النظر من مشخصاتها ومميزاتها كانت مجردة عن كل ما سوى ذواتها والشيء اذا نظرت اليه مع قطع النظر عن جميع مشخصاته ومميزاته خلص من جميع الجهات والكيفيات والنسب واذا خلص من ذلك كله تجرد عن الاشارات والهيئات والأوضاع فلا يكون معنى ولا صورة لاستلزامهما الاشارة .

قلت ولا يوصل الى ذلك الا دليل الحكمة .

اقول لأنه يوصل الى معرفة الشيء معرئى عن كل شىء حتى عن جهة التعرئى والتجرد عن الكيف والاشارة بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة و دليل المجادلة بالتى هى احسن .

قلت وارجو الله فى ذلك ان يهدى به من التمس الهدى بهذا الدليل سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل .

اقول وانما قلنا من التمس الهدى بهذا الدليل لأن من كان كذلك لا بد ان يكون همّه رضا الله لا غير ومن كان كذلك لا يقصد العناد ولا الركون الى ما آنست به نفسه وان تبين له انه مرجوح ولا يرجع الى قواعده لا غير مع ان ما خالفه ايضاً جارٍ على قواعد تعارض قواعده وربما تكون اصح منها وانما يطلب الحق وهو حينئذ محسن لعدم تقصيره وقد ضمن الله لمثل هذا ان يهديه الى الحق الذى يرضى به كما قال الله تعالى والذين جاهدوا فىنا لنهديهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ولا يكون فى الحقيقة مجاهداً فى الله الا اذا وفق لاستعمال هذا الدليل وذلك لأن الله سبحانه لا يخلف وعده ولو (فلو خل) كان ما يدعونه يصدق باستعماله انه مجاهد فى الله لكان كل من فعل ذلك وصل الى العلم

الذوقى لضمان الله تعالى للمجاهد فيه^١ فلما لم يصل اولئك الى العلم العيانى بمثل استعمال المجادلة بالتى هى احسن علم بان ذلك لا يتحقق به المجاهدة فى الله و انما يتحقق باستعمال دليل الحكمة بشروطه التى يتحقق بها دليل الحكمة من مثل الشروط التى ذكرناها (ذكرنا خل) التى هى الصدق فى العلم والعمل كما اشرنا اليه سابقا.

قلت : الفائدة الاولى فى ذكر تفصيل الادلة الثلاثة .

اقول يعنى فى ذكر بيان اقسامها و انها تنقسم باعتبار انواعها الى ثلاثة ادلة .

قلت و ذكر مستندها و شرطها .

اقول يعنى فى ذكر منشأها الذى تحصل هى منه و شرطها الذى يتحقق (تتحقق خل) به على كمال ما ينبغى .

قلت اعلم هداك الله ان الادلة ثلاثة كما قال سبحانه لئيه (ص) ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن فالاول دليل الحكمة .

اقول يعنى ان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك اى الى ما يريد الله سبحانه من عباده المكلفين باحد ادلة ثلاثة لأن المدعوين من المكلفين ثلاثة انواع فإن كانوا من الحكماء العقلاء و العلماء النبلاء ادعهم الى الحق الذى يريد الله منهم من معرفته بدليل الحكمة يعنى بالدليل الذوقى العيانى الذى تلزم منه الضرورة و البدهة بالمستدل عليه لأنه نوع من المعاينة مثل ما قلنا فى كثير من كتبنا و مباحثنا لمن يقول ان حقايق الأشياء كامنة فى ذاته تعالى بنحو اشراف ثم افاضها الخ ، قلنا لا بدّ (وخل) ان يكون لذاته تعالى قبل الافاضة حال مغاير لما بعد الافاضة سواء كان التغير فى نفس الذات ام فيما هو فى الذات لأنه ان حصل

^١ (للمجاهد فيه ان يهديه سبيله نسخة . م . ص)

^٢ (بان قلنا نسخة . م . ص)

التغيّر (التغيير خل) فى الذات لزم حدوث الذات وان حصل التغيّر (التغيير خل) فيما هو فى الذات اعنى حقايق الأشياء فقد كانت الذات محلاً للتغيير المختلف ويلزم حدوث الذات وهذا شىء قطعى ضرورى من نوع دليل الحكمة وهو اشرف الأدلة ولهذا قدّمه الله سبحانه وقلنا فالأول دليل الحكمة . قلت وهو آلة للمعارف الحقيقية .

اقول يعنى ان دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الالهية الحقيقية وبه يعرف الله لا غيره من الأدلة والمذنبين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة كما^١ اذا قلت ان اعتقدت انّ لك صانعاً فلا شكّ فى كونك ناجياً من عقوبته وان لم تعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته بل يجوز ان يعدّ بك فلا يحصل لك القطع بالنجاة الا مع اعتقاد وجوده تعالى فهذا مثل نحو دليل الموعظة الحسنة و مثل ذلك^٢ لا تحصل به المعرفة الحقّة وانما هو بيان طريق السلامة وكذلك مثل دليل المجادلة بالتي هي احسن كما اذا قلت ان كان فى الموجودات قديم خالق وليس بمخلوق ثبت الواجب تعالى والآ فلا بدّ لها من صانع اذ يستحيل ان توجد نفسها او توجد بغير موجد لها وكلا الوجهين محال وهذا مثل دليل المجادلة بالتي هي احسن ومثل هذا لا تحصل به المعرفة الحقّة وانما^٣ يقطع حجة المخالف بخلاف مثل دليل الحكمة كما اذا قلت انّ كل اثر يشابه صفة مؤثره وانه قائم به اى بفعله قيام صدور الكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور كالأشعة بالمنيرات والصور فى المرايا فالأشياء هى ظهور الواجب بها لانه تعالى لا يظهر بذاته والآ لاختلفت حالته ولا يكون شىء اشدّ ظهوراً وحضوراً وبياناً من الظاهر فى ظهوره لأنّ الظاهر اظهر من ظهوره وان كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام والقعود فإنّ القائم

^١ (الموعظة الحسنة لا يحصل بهم معرفة الحقّة وذلك كما نسخة . م . ص)

^٢ (ومثل هذا نسخة . م . ص)

^٣ (وانما هو نسخة . م . ص)

اظهر فى القيام من القيام وان كان لا يمكن التوصل اليه الا بالقيام فتقول يا قائم و يا قاعد فانت انما تعنى القائم لا القيام لأنه بظهوره لك بالقيام غيب عنك مشاهدة القيام اصلاً الا ان تلتفت الى نفس القيام فيحتجب عنك القائم بالقيام فبهذا الاستدلال الذى هو من دليل الحكمة يكون سبحانه عند العارف اظهر من كل شىء كما قال سيد الشهداء عليه السلام أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، وتحصل به المعرفة الحقّة ولا تحصل بغيره اصلاً . قلت و به يعرف الله سبحانه و يعرف ما سواه .

اقول يعنى ان دليل الحكمة به يعرف الله و يعرف ما سواه اى ما سوى الله سبحانه مثل آياته الدالّة عليه تعالى كمعرفة النفس فانك اذا عرفت ما مجردة عن كل نسبة و اضافة و عن جميع العوارض و المشخصات بان تعتبرها مجردة عن جميع سبحاتها من غير اشارة عرفت الله تعالى لانّها حينئذ هي وصفه لنفسه تعالى لعبده فمن عرف وصفه لنفسه عرفه و هي حينئذ حقيقة ذلك الوصف . قلت و مستنده الفؤاد و النقل .

اقول يعنى انه ينشأ عن الفؤاد لأنه انما يدرك بنظره والمراد بالفؤاد فى كلام الأئمة عليهم السلام هو الوجود بالمعنى الثانى الذى ذكرته فى شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازى اعنى الشىء من حيث كونه اثرأ لفعل الله تعالى فإنّ الشىء له اعتباران اعتباراً من ربّه و هو أنّه آية الله و اثر فعله و اعتباراً من نفسه و هو هوّيته من حيث نفسه و هو الماهية الثانية و يحتمل ان يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الأوّل و هو اول فائض من فعل الله و هو عندنا هو المادة المطلقة و انفعاله عند فعل الله هو الماهية الأولى التى هي قابليته و الحاصل ان الفؤاد هو الوجود و هو الذى يعرف الله و به يُعرف الله و هو فى الانسان بمنزلة المَلِكِ فى المدينة و القلب بمنزلة الوزير و انما انحصر دليل الحكمة الاصطلاحي فى ادراك الفؤاد لأنه هو الذى يدرك الشىء مجرداً عن جميع ما سوى محض وجود الشىء مع قطع النظر عن جميع عوارض الشىء الذاتية كآر كان القابلية و متماتها و العارضية بلا اشارة و لا كيف و لا يحصل من غير

الفؤاد فلذا كان محل المعرفة ولذا قلنا مستنده الفؤاد واما النقل والمراد به الكتاب والسنة ومعنى كونهما مستنداً (مسنداً خ) لذلك الدليل انهما محل استنباطه لاشتمالهما على الاحتجاج به على وجه لا يحتمل الخطاء والغفلة وسيأتى الاشارة الى بيان ذلك .

قلت أما النقل فهو الكتاب والسنة .

اقول انما قدّمنا ذكر النقل على ذكر الفؤاد لكونه اصلاً لاستنباط ذلك الدليل ومتبوعاً للفؤاد ولأنّ الكلام فى النقل قليل اذ لايراد بيان ذلك وانما المراد مجرد ذكره واخرنا الفؤاد فى البيان لطول الكلام عليه بالنسبة الى النقل والمراد بمستنده منهما هو المحكم منهما لا المتشابه .

قلت واما الفؤاد فهو اعلى مشاعر الانسان .

اقول لأنّ مشاعر الانسان الصدر والمراد به الخيال والنفس الكلية التى هى محل الصور العلمية كلية او جزئية فهو محل العلم ويقابله الجهل والقلب وهو محل المعانى واليقين بالنسب الحكمية ويقابله الشك والريب والفؤاد وهو محل المعارف الالهية المجردة عن جميع الصور والنسب والأوضاع والاشارات والجهات والأوقات ويقابله الانكار فهو اذن اعلى مشاعر الانسان .

قلت وهو نور الله الذى ذكره (ع) فى قوله اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله .

اقول لأنه عليه السلام يريد بهذا النور هو الفؤاد لأنّ الصادق عليه السلام ذكر ان ضياء المعرفة ينجلي فى الفؤاد وذكر عليه السلام فى حديث آخر انه هو نور الله الذى خلق الله منه المؤمن وانه هو نور الله الذى هو الفراسة كما فى الحديث .

قلت وهو الوجود لأن الوجود هو الجهة العليا من الانسان يعنى وجهه من جهة ربّه .

اقول يعنى وجهه من ربّه كما ذكرنا قبل من انّ كل شىء له اعتباران اعتباراً من ربّه وهو الوجود وهو الفؤاد وله وزير يعينه على ما يقتضيه من الطاعات و

هو العقل واعتبار من نفسه وهو الماهية ولها وزير يعينها على ما تقتضيه من المعاصي وهو النفس الأمارة بالسوء .

قلت لأن الوجود لا ينظر الى نفسه ابداً بل الى ربّه كما ان الماهية لا تنظر الى ربّها ابداً بل الى نفسها .

اقول يعنى ان الوجود اثر و صفة و الأثر و الصفة لا تتحقق و لو فى التعقل الا تابعاً متقوماً بغيره بخلاف الماهية فانها هى هوية الشىء من حيث هو فهى لا تعقل الا مستقلة و لهذا قيل انها عدمية الأصل كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار و قد اشار الصادق عليه السلام الى هذا المعنى فى تفسير قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات باذن الله ، قال عليه السلام الظالم من يحوم^١ حول نفسه و المقتصد يحوم حول قلبه و السابق يحوم حول ربّه ، فالأول فى هذا الحديث العامل بمقتضى ماهيته فانها ناظرة الى نفسها لا غير و الثانى فيه العامل بعقله فإِنَّه بمقتضاه ناظر الى قلبه لا غير و الثالث فيه العامل بفؤاده و وجوده فإِنَّه بمقتضاه ناظر الى ربّه لا غير .

قلت و اما شرطه فإن تُنصِفَ ربّك لانك حين تنظر بدليل الحكمة انت تحاكم ربّك و هو يحاكمك الى فؤادك كما قال سيد الوصيين (ع) لا تحيط به الا وهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها .

اقول و المراد من شرط دليل الحكمة ما يتوقف عليه فتح باب النور على فؤادك لأنك اذا لم تُنصِفَ ربّك لم يفتح باب النور و البصيرة مثلاً هو تعالى قال أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى و قال ألم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدوني هذا صراط مستقيم يعنى ان الشيطان يدعوكم الى النار و الله يدعوكم الى الجنة و المغفرة باذنه فاذا بين لك فى نفسك شيئاً حقاً فالله تعالى يحاكمك عند نفسك و يقول أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف

^١ (الظالم يحوم نسخة . م . ص)

تحكمون فإن قبلت منه فتح لك باب النور والهدى وان لم تقبل منه واتبعت شهوة نفسك او ما تعودت به نفسك او ما يطابق قواعذك وهى بخلاف ما ظهر لك لم تنصف ربك فاذا لم تنصفه (لم تنصف خل) بعد ما بين لك من الحق فى نفسك حجب عنك نور الهدى والفهم فلم تنتفع بما ظهر لك فى نفسك فشرطه ان تنصف ربك بان تتبع ما بين لك من الحق ومعنى قول امير المؤمنين عليه السلام بل تجلّى لها بها يعنى انه سبحانه لا يظهر بذاته لخلقه والالتغيت احواله فإِنَّه لم يظهر ثم ظهر ومتغير الأحوال حادث واما يظهر للشيء بصنعه له فاذا وجد المصنوع ونظر فى نفسه انه مصنوع عرف ان له صانعاً فقد ظهر له به ومعنى قوله وبها امتنع منها انه تعالى لما خلقها وجب ان تظهر متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب والتأليف والحاجة والعجز فاذا كانت كذلك لاتعرف الا ما هى عليه فلا تعرف الا ما كان مثلها فكان وجودها حجاباً لها عن ادراك كنه عزّته .

قلت فرّبك يخاصمك عندك .

اقول يعنى انه تعالى يقيم عليك الحجّة فى نفسك حتى تعرف فى نفسك صحّة ما يريد منك فإن اجبته وقررت بما عرّفك اقراراً لا بخصوص اللسان بل باللسان فى الأقوال وبالجنان فى الاعتقادات وبالاركان فى الأعمال فقد انصفت ربك وحينئذ ينفعك استدلالك بدليل الحكمة حتى تصل به الى عالم الأنوار وتقف به على خفايا الأسرار والآفلا .

قلت فزِن بالقسطاس المستقيم ذلك خير واحسن تأويلاً .

اقول يعنى انك تجتهد بدليل الحكمة فى النظر فى الافاق وفى النفس مع اجتهادك فى اخلاص النيّة فى العلم والعمل ولاتسامح فى كثير ولا قليل .
قلت وتَقِفْ عند بيانك وتبيّنك وتبينك على قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً .

اقول انك^١ تقف عند بيانك اى عند ما اثبتت لنفسك من البيان فى معارفك واعتقاداتك وعند تبينك اى عند تحصيلك البيان وطلبك له وعند تبينك اى عند تبينك لغيرك ما خفى عليه تقف عند ذلك كله اى تكون حينئذ ذاكراً لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية ، ليكون ذلك زاجراً لك عن القول على الله بغير علم فانك مسؤول عما سمعته اذنك ورأته عينك ووعاه فؤادك .

قلت و تنظر فى تلك الاحوال كلها بعينه تعالى لا بعينك لقوله تعالى و لا تمش فى الارض مرحاً انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طويلاً .
اقول تنظر فى تقدير معارفك على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه و فى استماعك و ابصارك و افهامك^٢ فيما لك و لغيرك تنظر فى تلك الأمور كلها بعينه تعالى اى العين التى هى وصف نفسه لك اعنى وجودك من حيث كونه اثرأ و نوراً و هو حالة معرفتك لنفسك اذا كشفت عنها جميع السبحات من غير اشارة فانها حينئذ عين من الله سبحانه اعارك اياها لتعرفه بها اذ لا يعرف الا بها لا بعينك التى هى انت من حيث انت انت فانتك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات المحتاجة الفانية فلا تمش فى ارض قابليتك من حيث هى فإِنَّه هو المشى المرح لأنه مشى فى ظلمة الماهية فانك حينئذ عاجزٌ ذليل ليس لك قدرة على حال و لا استقلال فلا تقدر على ان تثقب الأرض فتتصرف فيها بنوريتك التى من ذاتك اذ لا نورية لك الا من عطاء الله الذى لا يناله الا الخاشعون العابدون و لا على ان تبلغ طول الجبال من نفسك كذلك .

قلت فهذا نمط دليل الحكمة .

اقول يعنى ان هذه الوصية بانك لاتتساهل فى تحقيق الأشياء بل تزنها بالقسطاس المستقيم و لاتتبع فيه ما ليس لك (لك به خل) علم فلا تقل سمعت و

^١ (اقول يعنى انك نسخة . م . ص)

^٢ (و فهمك نسخة . م . ص)

لم تسمع او رأيت ولم تراو فهمت ولم تفهم وذلك فانك^١ مسؤول عن ذلك كله
واذا ادركت شيئاً فلا تنسب شيئاً من ذلك الى نفسك اذ لا حول لك ولا قوّة الا
بالله فإن هذه وامثالها من نوع دليل الحكمة .

قلت واما دليل الموعظة الحسنة فهو آله لعل الطريقة و تهذيب الاخلاق و
علم اليقين والتقوى .

اقول وذلك لأنه طريق الاحتياط وما فيه السلامة والنجاة والظفر
بالمطلوب و علم الطريقة اى علم طريق (طريقة خل) السلوك العملى الذى هو
روح السلوك العلمى وذلك بمعرفة تهذيب الأخلاق من تعديل احوال النفس
بان تعرف التخلّق باخلاق الله و تتخلق بها على نحو ما تتخلّق بها الروحانيون من
الدوام عليها والملازمة لها بالأعمال والأداء^٢ بامثال اخلاق الله من دوام الذكر
و عدم الغفلة عنه تعالى و تجنب ما فيه الضرر كالأخلاق الذميمة من الطمع و
الحرص و البخل و الشحّ و السرف و التبذير و الجبن و التهوّر و البلادة و
الجربزة و امثال ذلك و علم اليقين^٣ الاستقامة على الطاعات والأعمال
الصالحات والتقوى والزهد حتى تتخلق باخلاق الروحانيين و انفع الأشياء
لتحصيل هذه وامثالها دليل الموعظة الحسنة .

قلت و ان كانت تلك العلوم تستفاد من غيره .

اقول يعنى انّ علم اليقين والتقوى و تهذيب الأخلاق قد تستفاد من غير
هذا الدليل الذى هو دليل الموعظة الحسنة .

قلت ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل لا تقف على اليقين لأنه اقل ما قسم
الله بين العباد .

اقول يعنى ان اليقين والاطمينان الذى هو اصل علم الأخلاق لا يكاد

^١ (ولم تفهم فانك نسخة . م . ص)

^٢ (بالاعمال والآداب نسخة . م . ص)

^٣ (اليقين ونسخة . م . ص)

يتحقق إلا بهذا الدليل لأنه باعث على العمل و مانع من الشك و الريب فلا بد في حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل .

قلت و مستنده القلب و النقل .

اقول يعنى ان منشأ المرتب له و المقوم لأركان القلب لأنه مقرّ اليقين و دليل الموعظة الحسنة ثمرته اليقين و النقل هو الكتاب و السنة لأنهما مستند كل شىء و مبدأ كل خير .

قلت و شرطه انصاف عقلك بمعنى ألا تظلمه ما يستحقه و ما يريد منك من الحق .

اقول يعنى ان شرط صحته و صحة الانتفاع به و تمام تأثيره انصاف عقلك بمعنى انه اذا ورد عليك هذا الدليل فإن مفاده الحق و النجاة و الاحتياط و العقل يحكم عليك بما يقتضى امثال ذلك فإن انصفته اطعت عقلك بان تلتزم ما الزمك به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة و الاتحاد و لما كان العقل اشدّ الأشياء صداقةً و نصحاً كان مستحقاً للقبول منه فاذا لم تقبل منه فقد ظلمت^١ ما يستحقه .

قلت و مثاله قوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضلّ ممن هو فى شقاق بعيد و قوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله و كفرتم به و شهد شاهد من بنى اسرائيل على مثله فآمن و استكبرتم ان الله لا يهدى القوم الظالمين و كقول الصادق عليه السلام لعبد الكريم بن ابي العوجاء حين انكر على الطائفين بالبيت الحرام قال (ع) ما معناه ان كان الامر كما تقولون و ليس كما تقولون فانتم و هم سواء و ان كان الامر كما يقولون و هو كما يقولون فقد نجوا و هلكتم .

اقول هذا و امثاله من نوع هذا الدليل المشار اليه و لهذا قلت :
فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة .

^١ (فقد ظلمته نسخة . م . ص)

اقول انما مثلت بهذه الآيات ليعرف هذا النمط وهو كثير الأصناف فى الاحتجاجات .

قلت واما دليل المجادلة بالتى هى احسن .

اقول اما دليل المجادلة بالتى هى احسن فهو مشهور معروف بين العلماء بل ربما يقال ان الدليل منحصر فيه لأنه محل المناقشات والمعارضات واما الدليلان الأوّلان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة لأنه لو استدل شخص باحد الدليلين الأولين وعارض فيه شخص آخر كانت المعارضة فيه ليست منه وانما هى من دليل المجادلة بالتى هى احسن لأنه لما كان مبناه على المقدمات وفيها حمل بالمتعارف الشائع وحمل أوّلَى ومعانيها منها مفاهيم ومنها معانى ومنها مصاديق ومنها معانٍ مصدرية ومنها لغوية ومنها اصطلاحية ومنها مدلولات فيحصل فى كثير من القضايا الاشتباه لبعضها ببعض على ان تلك النسب انما ترتب على حسب افهامهم وافهامهم مختلفة فترد فيها الاشكالات والاشتباكات بخلاف الدليلين الأوّلين فانهما لم يبنيا^١ على شىء من ذلك فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما .

قلت فهو آلة لعلم الشريعة .

اقول يعنى انّ هذا فى الغالب اعظم منفعة فى الأحكام الشرعية الفرعية و الأصل فى ذلك ان العلوم النافعة ثلاثة كما فى الحديث النبوى صلى الله عليه و آله آية محكمة و فريضة عادلة و سنّة قائمة و ما خلا ذلك فهو فضل و الأدلة ثلاثة كما مرّ و معلوم عند اهل العلم العيانى انّ دليل الحكمة للآية المحكمة اى علم التوحيد و ما يلحق به و دليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة اى علم الأخلاق و تهذيب النفس و دليل المجادلة بالتى هى احسن للسنّة القائمة اى علم الشريعة و لأجل هذا اشرت الى التوزيع بان يكون كل دليل لعلم من العلوم الثلاثة .

^١ (لم يبتينا نسخة . م . ص)

قلت و مستنده العلم و الثقل .

اقول اى منشأ هذا الدليل العلم اعنى حصول المعلوم به او بصورته و هو عبارة عن المكتوب فى النفس كما انّ اليقين عبارة عن المجموع فى القلب من المعانى اليقينية و انّ المعرفة عبارة عن انجلاء نور المعرفة فى الفؤاد على نحو ما اشرنا اليه و يأتى ان شاء الله كثير من بيان ذلك .

قلت و شرطه انصاف الخصم .

اقول بان يقيم الدليل على النحو المقرّر فى علم الميزان و قد ذكره العلماء فى كتبهم الأصولية و الفروعية بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل و لو قرّر على خصمه فى اقامة الدليل على المدعى او على ابطال دعوى خصمه بنوع من المغالطات فقد ظلم الخصم و ان كان مبطلا فى دعواه و لا تكون المجادلة بالتى هى احسن بل تكون بالتى هى اسوأ و لهذا قلت :

و الّا لم تكن المجادلة بالتى هى احسن و هو مثل ما قرّره اهل المنطق من المقدمات و كيفية الدليل و ما ذكره اهل الاصول و غيرهم من الادلّة و كيفية الاستدلال على نحو لا يكون فيه انكار حقّ و ان كان من خصمك المبطل فى مطلبه و لا استدلالاً بباطل على حقّ و لا على ابطال باطل و لا يحتاج هذا الى تمثيل لأن الكتب مشحونة به بل لا تكاد تجد غيره الا نادراً و ذلك لضعف المستدلّين و المستدلّ لهم و عليهم و لكن لا تغفل عن اخذ حظّ من دليل الموعظة الحسنة فإنّه بشرطه طريق السلامة و الراحة فى الدنيا و النجاة فى الآخرة و هذا اذا لم تنل دليل الحكمة و الّا فخذه و كن من الشاكرين فليس وراء عبّادان قرية و الله سبحانه يحفظ لك و عليك .

اقول و هذه الكلمات معناها ظاهرة .

قلت : الفائدة الثانية فى بيان معرفة الوجود .

اقول يعنى فى بيان تقسيم ما يسمّى بهذا الاسم عند الطالبين لمطلق معرفته و بيان رسمه سواء كان لذاته او لعنوانه .

قلت اعلم انّ الذى يعبر عنه عند طلب معرفته بالوجود .

اقول يعنى اذا اريد رسمه بشىء يعرف به عند الطلب سواء كان بحدّه او برسمه او بتعريف عنوانه كما فى الواجب لأنه المجهول المطلق والواجب الحق ولا يعرف الا بما وصف به نفسه واذا وصف نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته وهو تعالى لا يعرف بمخلوقاته ولا بشىء من صفاتهم . قلت ثلاثة اقسام .

اقول وجه الحصر فى الثلاثة انّ الشىء إمّا صانع او صنع او مصنوع فالصانع هو الواجب تعالى والصنع فعله والمصنوع ما سوى الله سبحانه من مصنوعات . قلت : القسم الاول الوجود الحق .

اقول نعنى بالوجود الحق الوجود الواجب المقدّس عن كل ما سواه ومن جملة ما هو مقدّس عنه اطلاق العبارة عليه فاذا اطلقت العبارة^١ تقع على العنوان اعنى الدليل عليه وهو ما اوجده الله تعالى من وصفه لعباده وهو اى ذلك العنوان الذى هو الوصف ليس كمثله شىء ولهذا يعرف به انه ليس كمثله شىء ولو كان لذلك الوصف الذى يعرف به مثل لكان يعرف الله بان له مثلاً فإن قلت قد قال على عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربّه وعلى قولكم يلزم ان يكون النفس ليس كمثله شىء وهو خلاف المعروف من مذهب اهل الاسلام قلت انما يعرف الله سبحانه بمعرفة النفس اذا جرّدت عن جميع السبحات حتى عن التجريد كما قال عليه السلام كشف سبحات الجلال من غير اشارة ، ولا شك انها حينئذٍ ليس كمثله شىء لأنك تجرّدها عن كل شىء حتى من (عن خل) المماثلة لشىء من الأشياء وحينئذٍ تكون ليس كمثله شىء فانها حينئذٍ تكون آية معرفته فاذا عرفت الله بها عرفت انه ليس كمثله شىء فافهم هذا ولا تفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية فانهم يقولون اذا جرّدها هكذا فهى الله ولهذا يقول قائلهم : انا الله بلا انا ، وهذا كفر صريح ولكن اذا جرّدها تكون آية الله وعلامة معرفته كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى

^١ (العبارة فانما نسخة . م . ص)

انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل سنريهم ذاتنا فافهم واعتبر .
قلت وهذا الوجود لا يدرك بعموم ولا خصوص ولا اطلاق ولا تقييد .
اقول يعنى هذا الوجود الحق تعالى لا يعرفه احد ممّن سواه من نحو ذاته و
انما يعرف بما وصف به نفسه وهو قد وصف نفسه بما يدلّ عليه و كل ما فيه
جهة من صفات الخلق لا يعرف به فلا يصف به نفسه و مما فيه جهة من صفات
الخلق ما ذكرناه هنا وهو العموم وهو اشتمال لفظٍ او معنى لأفراد غير متناهية
يكون كل فرد منها مصداقاً لذلك العامّ المنتشر على جهة البدلية من غير تعيين
او بتعيين قيود و مشخصات والخصوص وهو بعكس^١ العموم وهما من احوال
الخلق والاطلاق وهو ان يكون للشيء اعتباران اعتبار لذاته بشرط لاشيء و
اعتبار لما يلحقه بشرط شيء وهو التقييد فالعموم فرد له بالاعتبار الأوّل و
الخصوص فرد له بالاعتبار الثانى والأحوال الأربعة كلّها جهات الخلق و
صفاتهم و كلها مستلزم للتركيب بالقوة او بالفعل .

قلت ولا كلّ ولا جزء ولا كلّى ولا جزئى .
اقول لأن الكل له بعض والجزء بعض منه والكلّى له افراد متعددة يوجد
فيها والجزئى فرد منها و كلّها صفات الخلق لا يعرف بها الخالق تعالى لأنه هو
اجراها و ابداهها ولا يجرى عليه ما هو اجراه .

قلت ولا بمعنى ولا لفظ ولا كم ولا كيف ولا برتبة ولا جهة .
اقول يعنى ولا يعرف تعالى بمعنى لأن المعنى ما وضع اللفظ بازائه او ما
تولد من دلالاته او حلّ فى المدركة^٢ فالأول يلزمه الاقتران باللفظ والثانى يلزمه
مع كونه كان ناشئاً^٣ من اللفظ وهو المفهوم كما قال الرضا عليه السلام لأنه
لا يؤلّف شيئاً من ثلاثة احرف او اربعة احرف او اكثر او اقل الالمعنى محدث

^١ (والخصوص بعكس نسخة .م .ص)

^٢ (المدركة له نسخة .م .ص)

^٣ (والثانى مع ذلك كان ناشياً نسخة .م .ص)

لم يكن قبل ذلك الحديث ، فالمعنى المفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقق في محله و الثالث المجرد الذاتى الحالّ فى الدهر و العرضى الحالّ فى العقل فالأول مقترن باللفظ و الثانى متولد منه و الثالث الجوهرى و العرضى الدهريان و الاقتران و التولد و الحلول صفات الحوادث و لا يعرف بها إلا الحادث و لا يعرف بلفظ لأن اللفظ مؤلّف من الحروف و الأصوات المسموعة^١ و الكل حادث و الكمّ مقدار متصل او منفصل او مقدارى كالوزونة و المكيّلة و المعدودة و الممسوحة و كلها حادث (حادثه خل) و الكيف كالهيات و الألوان و هى حادثه مفتقرة الى الحوادث و الرتبة نسبة المسافة من المنتسبين^٢ و الجهة مقصد الطالب من ناحية المطلوب سواء كانت من الجهات الستّ الشهودية التى هى متعلق الاشارة الحسيّة ام من الجهات الغيبية التى هى متعلق الاشارة الخيالية او العقلية و كل ذلك صفات الحادثات .

قلت و لا وضع و لا اضافة و لا نسبة و لا ارتباط .

اقول : الوضع بمعانيه الثلاثة حادث لافتقاره الى الحوادث فالأول فى البسيط كالمحل للجوهر البسيط المجرد و الجوهر الفرد و الثانى ترتّب اجزاء الشىء بين بعضها الى بعض و الثالث ترتّب اجزاء الشىء بينها و بين الأجزاء الخارجة عنه و الاضافة فيما يتوقف تحقّقه على ما يتوقف تحقّقه عليه على نحو المعية و التساوق الذى به التحاوى كالأبوة و البنوة و ظهور الكسر و الانكسار و النسبة هى اعتبار حالّ الشىء فى جهة شىء سواء كان على جهة اللزوم او الاتفاق و سواء تحقّق اللزوم من الطرفين ام من احدهما و سواء كان ذلك الاعتبار لذاتى كل من المنتسبين ام لعرضيّهما ام لذاتى احدهما و عرضيّ الآخر و الارتباط مطلق التعلق من الطرفين او من احدهما و كل ذلك من صفات الخلق التى لا تعتبر إلا فى الحادث لاستلزامها التركيب و الاحتياج .

^١ (المصنوعة نسخة . م . ص)

^٢ (بين المنتسبين نسخة . م . ص)

قلت ولا فى وقت ولا مكان ولا على شىء ولا فى شىء ولا فيه شىء ولا من شىء ولا لشىء ولا كشىء ولا عن شىء .

اقول يعنى هو تعالى لا يعرف بانه فى وقت ولا فى مكان والا لكان محصوراً فيهما ولا على شىء والا لكان محمولاً وحامله اقوى منه ولا فى شىء والا لكان ذلك الشىء محيطاً به ولا فيه شىء والا لكان محلاً لغيره وغيره حادث ومحل الحادث حادث ولا من شىء والا لكان مولوداً ولا لشىء والا لكان معللاً ومسبوقاً ولا كشىء والا لكان شبيهاً لغيره ولا عن شىء والا لكان متجاوزاً عنه منتقلاً زائلاً وكل ذلك من صفات مخلوقاته .

قلت ولا بلطف ولا بغلظ ولا باستدارة ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا استضاءة ولا ظلمة ولا بانتقال ولا بمكث ولا تغيير ولا زوال .

اقول انه تعالى ايضا لا يعرف بلطفٍ اى رقة ودقة ونعومة وما اشبه ذلك فانها صفات الأجسام ولا بغلظٍ وهو عكس اللطف ولا استدارة كالدائرة والكرة ولا امتدادٍ وهو مطلق الشىء ويكون فى الذوات (الذات خل) والاقوات والامكنة والصفات والافعال والتأثيرات وما اشبه ذلك ولا حركة ولا سكونٍ لأتھما من الأكوان الأربعة التى تلزم الحادث ولا استضاءة ولا ظلمةٍ لأتھما من نوع الحركة والسكون المعنويين ولا انتقالٍ (بانتقالٍ خل) كالحركة او ما يلزمها ولا بمكثٍ كالسكون او ما يلزمه ولا تغييرٍ من حالٍ الى حالٍ ولا زوالٍ كالاتقال وكل هذه احوال الخلق وصفاتهم فلا يعرف بشىء منها والا لعرف بخلقه فيكون مثلهم .

قلت ولا يشبهه شىء ولا يخالفه شىء ولا يوافقه شىء ولا يعادله شىء ولا يبرز من شىء ولا يبرز منه شىء .

اقول ولا يشابهه^١ شىء والا لكان حادثاً مثله ولا يخالفه شىء والا لما صدر عن (من خل) فعله ولا يوافقه شىء والا لأشبهه فى جهة الموافقة و

^١ (اقول لا يشبهه نسخة . م . ص)

لا يعادله شيء والا لكان نذراً له او ضدّاً له فيكون حادثاً ولا يبرز من شيء والا لكان مولوداً ولا يبرز منه شيء والا لكان والداً ومن كان مولوداً كان مشاركا ومن كان والداً كان مورثاً^١ هالكا.

قلت وكل صفة او جهة او صورة او مثال او غير ذلك مما يمكن فرضه او وجوده او تمييزه او ابهامه فهو غيره.

اقول وكل صفة او جهة او صورة او مثال لا يعرف بها لأنها فروع وتوابع ولو عرف^٢ كان معروفاً بمتبوعية غيره و تابعيته لغيره تعالى عن ذلك ، او غير ذلك مما ذكر مما يمكن فرضه لأنه حادث اذ ما يعرف بالممكن ممكن او وجوده اى ما يمكن وجوده لأن ممكن الوجود حادث او تميّزه لأن ما يتميز فقد احاطت به حدود التميّز^٣ واحصته مدارك التعيين فهو محدود معين وكل محدود معين فهو حادث تشخص بالمشخصات او ابهامه لأن الابهام طالب للتعين والتمييز فهو محتمل الزيادة ومحتمل النقصان فهو ممكن فهو غيره اى كل ما يلحقه الامكان والفرض والتمييز والابهام لا يعرف به لأنها صفات الحوادث.

قلت ولا يدرك بشيء مما ذكر او غيره ولا بضدّه.

اقول هو تعالى لا يعرف بشيء مما ذكرنا من هذه الأوصاف والا لكان مدركاً بها والمدرك بغيره حادث ولا بغير المذكورات مما يصدق عليها الغيرية لأنها حدود الحوادث ولا بضد ذلك والا لكان حادثاً لأن الغيرية الضدية صفات الخلق كما يأتى.

قلت ولا يعرف ما هو فى سرّ ولا علانية ولا طريق الى معرفته بوجه لا بنفى ولا اثبات الا بما وصف نفسه.

^١ (موروثاً نسخة م. ص)

^٢ (ولو عرف بها نسخة م. ص)

^٣ (احاطت به صور التمييز نسخة م. ص)

اقول يعنى لا يعرف باشارة وتلويح ورمز وتصريح وبيان ولا طريق الى معرفته بوجه من الوجوه نعم يعرف بما وصف به نفسه وذلك لأن معرفة الشيء لا تمكن الا لمن احاط بالمعروف بالكنه بالعلم العيانى او بدعوى الرؤية والسمع بالوصول الى الأزل ليشاهد ما هنالك وينزل ويخبر عما عاين ورأى واذا لم يكن احد وصل الى الأزل لا بعروج جسد ولا روح ولا بادراك خيال ولا عقل فكيف يمكن له ان يصفه نعم لما تعدّر ذلك على الخلق والحال انه تعالى يريد ذلك منهم وجب فى الحكمة واللفظ بالعباد الضعفاء ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه ولما لم يجز ان تدركه الأبصار ولا تحويه خواطر الأفكار خلق خلقاً اقوياء يقدرّون على تلقى التعريف والوحى منه ويبلغونه الى الضعفاء فارسل الرسل مبشرين ومنذرين فتمّت كلمته وبلغت حجته وماربّك بظلام للعبيد.

قلت ولا يدرك احد كنه صفته وانما يعرفه بما تعرّف له به .

اقول وهذا ان شاء الله بالغ الحجة ظاهر الدلالة .

قلت ولم يتعرف لاحد بنحو ما عرّفه من غيره والآ لشابهة سبحانه .

اقول انه تعرّف لك نفسه يعنى وصف لك سبحانه نفسه وعرفك نفسه وعرفك غيره من خلقه ولكنه عز وجل لم يصف نفسه لاحد بمثل ما وصف غيره له مثلاً عرّفه نفسه بانه ليس كمثله شيء وعرفه غيره بانّ الزنجفر احمر والقرطاس ابيض والمداد اسود والرمح طويل والنار حارة والماء بارد وامثال ذلك ولم يصف نفسه بشيء من تلك الأوصاف والآ لشابهة فلو وصف نفسه بالحمرة لشابهه الزنجفر ولو وصف نفسه بالبياض لشابهه القرطاس فهو تعالى لم يصف نفسه بوصف يشابهه شيء من اوصاف الخلق فافهم ولهذا قلنا ان وصف نفسه^١ ليس كمثله شيء .

قلت فهو المعلوم والمجهول والموجود والمفقود .

^١ (قلنا ان وصفه لنفسه نسخة م. ص.)

اقول فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه والمجهول بحقيقة كنهه لأنه لم يبين حقيقة كنهه لأحد من خلقه فهو مجهول الكنه والموجود بآياته وآثار صنعه فإنّ الأثر يدل على وجود مؤثر صنعه والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته ، فإنّ تعالى ذاته تعالى (فإنّ تعالى خل) فات كل شيء من خلقه .

قلت فجبهة معلوميته نفس مجهوليته ونفس مشهوديته عين مفقوديته .

اقول يعنى أنّ تعالى من حيث هو معلوم هو نفس من حيث هو مجهول لأنّك انما تعرفه بانه لا يوصف ولا يحاط به علما وانه ليس كمثله شيء وان كل معلوم بنفسه مصنوع له وامثال هذا فلا يعرف سبحانه الا بمثل هذه الأوصاف وهذه الأوصاف هي الموجبة لكونه عز وجل مجهول الكنه وقولنا ونفس مشهوديته عين مفقوديته ، نريد به ان حقيقة مشاهدته ان كل ما يشاهد فهو صنعه واثره المتقوم بفعله قيام صدور مثل صوت الكلام فإنّ كل شيء يدرك و يشاهد بالأبصار او البصائر وجميع المدارك والمشاعر فإنّ اثر فعله بمنزلة صوت الكلام^١ اذا سمعته من متكلم خلف الجدار مثلا وهو دالّ على وجوده بذلك الصوت فى حال غيبته فحال ادراكه انما هو اثره (بأثره خل) مع غيبة ذاته فمشاهدته انما هي بآثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه .

قلت فهو لا يعرف بغيره وغيره يُعرف به .

اقول انه تعالى لا يعرف بغيره لأنّ كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيره يعرف به يعنى ان غيره لما عرفته بنفسه ذلك على انه مصنوع قد عرّفك آياه صانعه بانه مصنوعه واثر فعله .

قلت اما انه لا يدرك بعموم ولا خصوص الخ ، فلانها جهات الخلق و صفاتهم وهي لاتحد الا انفسها ولا يدرك بها الا مثلها .

اقول يعنى ان كونه تعالى لا يدرك بعموم الخ ، فلأنّ تلك الصفات من

^١ (صوت المتكلم نسخة . م . ص)

صفات الخلق و صفة الشيء لا يعرف بها غيره مثلاً الأحمر صفة الحمرة و لا يعرف بالحمرة الأبيض لأنها غير صفته و الصفات انما تصدق على موصوفاتها لا على غيرها و لا يدرك بها غيرها و انما يدرك بها مثلها و ذاته تعالى و صفاته مخالفة لذوات خلقه و صفاتهم فلا يعرف بصفاتهم اذ لا يعرف بصفاتهم الا الحادث .

قلت و اما انه لا يدرك بضده فلانّ ضد الممكن ممكن اذ القديم لا ضد له و الا لم يكن عنه شيء و لَشَابَهَهَا فِي تَضَادِّهَا .

اقول يعنى انه لا يدرك بضد^١ لأنّ الضدّ انما يعقل للشيء اذا كان فى رتبته و هو الأزل و ليس فى رتبته غيره و ما ليس فى رتبته كالممكن لا يكون ضدّاً للقديم و ايضاً يكون مشابهاً للمخلوقات التى لها ضدّ و الضدّ على الأصح المشهور هو المعاكس فى الصفات الذاتية مع الاتفاق فى الرتبة مثلاً يكونان ازليين هذا فى الرتبة و يكون اذا حرّك احدهما شيئاً طلب الآخر تسكينه و ذلك بمقتضى الطبع الذاتى و مقتضى الرتبة ان يكون كل منهما نسبته الى كل شيء على السواء فتساوى^٢ المقتضيان منهما الى كل شيء فلا يصدر شيء عنهما و لا عن احدهما للتضاد المذكور فإن وقع مقتضى احدهما دون الآخر لم يكن الآخر ضدّاً لنقض ضدّيته فى الرتبة او فى الطبع الذاتى و قولى فلانّ ضدّ الممكن و لم اقل فلانّ ضدّ القديم ، اريد به انّ القديم يستحيل فرض صدقه (ضده خل) فى العقل و من تصوّر ضده فانما تصوّر ضدّ الممكن لأنه اذا تصوّر معه غيره فليس ذلك بقديم فمهما فرض وقع فى الممكن و لذا قلت اذ القديم لا ضدّ له .

قلت و لأنه ان كان قديماً لزم تعدّد القدماء .

اقول يعنى ان الضدّ لو فرض و ان لم يصح الفرض لزم تعدّد القدماء المتفق

^١ (صفته نسخة . م . ص)

^٢ (لا يدرك بضده اذ لا ضد له نسخة . م . ص)

^٣ (فتساوى نسخة . م . ص)

على بطلانه على ما هو مقرّر في ادلة التوحيد.

قلت ولا يمكن فرض ذلك لأن الأزل هو الذات البسيط البحث ولا مدخل فيه لان الأزل صمد.

اقول لا يمكن فرض الضدّ والكثرة في الأزل مطلقاً سواء كان ضدّاً أو ندّاً لمنافاة ذلك الأزل (للازل خل) وذلك لأنّ الأزل هو الذات البحث البسيط الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار وما خرج عن تلك الذات البحث فهو ممكن والذات البحث صمد لا مدخل فيه لأن من كان فيه مدخل لغيره فهو مؤلّف محتاج ولهذا قلت:

والآ فهو امكان.

اقول يعنى اذا كان شىء بخلاف ما وصفنا بان يكون فيه مدخل لغيره او ليس ببسيط او انه كما يتوهمونه ظرف قد حلّ فيه الواجب الحق وفيه فضل^١ يسع ان يفرض فيه غيره كما هو شأن كل ظرف فهو ظاهر البطلان.

قلت وان كان الضدّ ممكناً لم يصح فرض كون الممكن ضدّاً للواجب لحدوثه به.

اقول واذا فرض الضدّ ممكناً لم يصحّ كونه ضدّاً للواجب لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقاً لأنه اذا فرض الضدّ ممكناً كان انما وجد باحداث الواجب تعالى فكيف يحدث ما هو ضده وما ذلك الا كمثل^٢ ان النار من جهة كونها حارة احدثت برودة بتأثيرها الحارّ.

قلت وانما قلنا ان ضد الممكن ممكن لأن القديم والممتنع لا يصلحان لمطلق الضدية والآ لكانا ممكنين.

اقول لأنّ القديم لا يعرف بالتعدد والضدية لأنهما من صفات الخلق فلا يفرض كون القديم ضدّاً الا على تحقق الامكان واما الممتنع فليس شيئاً

^١ (فصل نسخة م. ص)

^٢ (كمثل فرض نسخة م. ص)

ليفرض كونه ضدّاً للشيء او كون شيء ضدّاً له ولهذا قلنا والآل لكانا ممكنين .
قلت اما في الواجب فلان الضد جهة المقابلة و طرفها وهو ممكن .
اقول يعنى انما امتنع الضد من الواجب لأنّ الضد مأخوذ في مفهومه جهة
ضدّه فلاجل الالتفات لم يصح ان يكون بسيطا ولذا يقولون ان الضد يحضر في
الذهن عند ذكر ضدّه والأصل فيه هذا اي أنّه مأخوذ في مفهومه جهة مقابلة
ضدّه .

قلت و اما في الممتنع فلان الضد ان لم يكن شيئا لم يكن ضدا وان كان شيئا
كان ممكنا .

اقول ان الممتنع ليس شيئا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر
فاذا لم يكن شيئا لم يكن ضدّا فإن وجد ضدّه فهو ممكن فلا يعقل كونه ضدّا ومن
فرض ذلك فانما فرض ممكناً سمّاه بهذا الاسم ومجرد التسمية لا يثبت الشيء و
لا يحققه في الواقع ولذا قال تعالى لمن يدّعي انه له (ان له خل) شريكا قل
سمّوهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الأرض ام بظاهر من القول ولو كانت التسمية
ثبتت الشيء و تجعل ما ليس ثابتاً ثابتاً لما قال تعالى ام تنبئونه بما لا يعلم في
الأرض حين سمّوا اصنامهم شركاء لأنّهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم وقد اخبر انه
لا يعلم ذلك .

قلت ولهذا لا يصلح العدم لضدية الوجود إلا مجازاً لأن العدم الممكن
وجود في الامكان لا في الاعيان والى هذا اشار الصادق (ع) لمن سألته عن
اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في النفي هل هو شيء ام لا فقال زرارة ليس
بشيء وقال هشام النفي شيء فقال (ع) قل بقول هشام في هذه المسألة .

اقول ولأجل أنّ العدم ليس بشيء لا يصلح لضدية الوجود نعم الوجود
الذى هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست يصلح العدم الذى هو عدم
الكون لضديته لأنّ هذا العدم شيء ممكن ولو اريد به المفهوم المطلق صلح
مجازاً لأنّ العدم الممكن وجود في الامكان لا في الأعيان فيكون من حيث
تحقق الشيئية صلح لمطلق الضدية ومن حيث ان الشيئية مختلفة من حيث

الامكان والأعيان كان مجازاً لصحة نفى الشيئية عن الممكن كما قال تعالى أولاد ذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئاً و اثباتها كما فى قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً قال الصادق عليه السلام كان مذكوراً فى العلم و لم يكن مكوّناً ، ف باعتبار تحقق الشيئية صلح للضدية و باعتبار ان هذه الشيئية ليست فى رتبة ضده فى الواقع و انما هى فى الاستعمال كانت مجازاً و الآية الدالة على اثبات الشيئية للممكن شاهدة للحديث المذكور .

قلت و اما الممتنع فليس بشىء و لا عبارة له و انما استعملت العبارة لجهة امكانه .

اقول انما ذكرنا الممتنع مرتين لأن الأولى فى بيان عدم صلوحه للضدية و الثانية لبيان عدم شيئته و معنى هذا الكلام ان الممتنع المقصود ليس شيئاً اصلاً و اذا عبّر عنه فإنه انما تقع العبارة على ما يتوهمه المخبر عنه و المتوهم و المتخيّل و المعقول كل منها ممكن موجود لأنّ ما فى الذهن ان كان هو الذات المشار اليها بالامتناع فهى موجودة فلا معنى لجعلها ممتنعة الوجود و ان كان صفة و الصفة لا يوجد الا مترتبة على الموصوف فيكون الممتنع عندهم على الفرضين ممكناً .

قلت مثل لا شريك له لأن النفى فرع الثبوت .

اقول اذا قلت لا شريك له فهذا نفى فإن كان واقعاً على ثابتٍ لزم ثبوت الشريك و ان لم يقع على شىء لم يكن للنفى معنى فلما ثبت صحة النفى دلّ على ثبوت الشريك و هو خلاف نفس الأمر مع انه تعالى قال أنتبؤن الله بما لا يعلم فى السموات و لافى الأرض سبحانه و تعالى عمّا يشركون اذ لو كان شىء لعلمه تعالى فلما نفى علمه به دلّ على عدمه بكل اعتبار فى جميع الأحوال و انت ايها المدعى ثبوت الشريك فى الأذهان يلزمك انك علمت ما لم يعلمه الله و ليس كذلك لأنّ الذى تتصوره صورة منتزعة من احكام الأوهام حيث حكموا بكون هبل مثلاً شريكاً لله سبحانه و توهمت الأوهام مطلق الشريك و اخذ العلماء فى

نحو^١ ما فى الأوهام بما يناسب ما فيها من العبارات حيث تصوّرت الشريك المنفى المحو ففى الحقيقة ان العبارة واقعة على ما خلّقه الأوهام كما قال تعالى و تخلقون افكا وهو ممكن و تسميتهم له بالمتنع امر لفظى كما قال تعالى ام بظاهر من القول و مرادهم ان هذا المتوهم يمتنع كونه شريكا فالامتناع فى كون هذا الممكن المحدث شريكا لانه اى المشار اليه بنفى كونه شريكاً شىء ممكن لأنه لو كان كذلك لم يكن ممتنعاً.

قلت و ذلك لأن الأوهام تُصوّر شيئاً و تسمّيه شريكاً من جهة تجويزها ذلك او توهم وجوده و اليه الاشارة بقوله تعالى و تخلقون افكاً.

اقول لما استعملوا اشياء اعتقدوا فيها بانها تنفع و تضرّ و سمّوها آلهة و هم يعرفون ان الخالق هو الله كما قال تعالى و لئن سئلتهم من خلق السموات و الأرض ليقولن الله سمّوها شركاء لله تعالى و شفعاء عند الله و السبب فى التسمية تجويزهم ذلك او توهم كونه موجوداً.

قلت فاتى بهذه العبارة مكنسةً لغبار الأوهام.

اقول يعنى (اتى خل) بقوله لا اله الا الله و لا شريك له مكنسةً لغبار الأوهام اعنى تجويزها الشريك و توهم وجوده.

قلت و هى عبارة حادثة واردة على حادث.

اقول لأنّ اللفظ انما يوضع بازاء المعنى الموجود فى الخارج او فى الذهن و لا يصحّ ان يوضع لفظ على لاشىء لأنه لو وضع و لا شىء موضوع له لم يكن موضوعاً لشىء فلا يدل على شىء هف.

قلت و اما الممتنع فليس شيئاً و لا عبارة عنه.

اقول هذا هو الموضع الثانى الذى ذكرناه قبل بانّ الأولى فى بيان عدم صلوحه للضدية و المرّة الثانية هى ما هنا و هو بيان عدم شيئته فى نفسه اصلاً و ذكرناه ايضا هنالك و وجه آخر انا ذكرنا اولاً لبيان عدميته و الثانى و هو ما هنا

^١ (محو نسخة . م . ص)

لعدميته (ليان عدميته خل) وانه مع امتناعه فلم يعبر عنه والعبارة انما تكون للممكن ولهذا قلت هنا ولا عبارة عنه ، فاذا وجدت العبارة فانما هي لغيره باعتبار التعبير عنه .

قلت و تعبرى بالعبارة لهذا العنوان المتوهم .

اقول يعنى ان التعبير عنه بهذه العبارة مع ان العبارة لاتستعمل فيما ليس شيئا والالم تكن عبارة لشيء هف و لكن لما كان معنى من المعانى بمعنى انه لو كان شيئا لكان يقال فيه كذا و كذا فكانت العبارة للعنوان المتوهم لأن العنوان الذى هو الدليل للأفهام على ما ترد عليه العبارات لما لم يكن مدلوله هنا شيئا اصلا من غير جهة يقصد منه المراد و انما يتوهمه بعض الأوهام الناقصة لفرض شئيته و ان كان على ما تفهمه الأفهام الضعيفة و إلا فإنه فى الأفهام القويّة ممتنع الفرض و التجويز و الاحتمال بكل وجه فلا عبارة له عندها الا مع مخاصمة الأوهام الضعيفة فيما تجرى فيه فلما كان هذا العنوان انما هو بهذا النمط لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا انه عنوان متوهم لأنه لو كان حقيقياً لكان مدلوله ثابتا كما فى عنوان الواجب .

قلت و هو حادث خلقه الله بمقتضى اوهامهم من باب الحكم الوضعى عند اهل الاصول .

اقول انّ هذا العنوان المتوهم و ان لم يكن له اصل يبتنى ثبوته على ثبوته الا انه لما توهمت الأوهام ثبوت اصله فى محل التعقل من الذهن خلقه الله بمقتضى اوهامهم كما خلق الكفر فى الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه و كما خلق ابن الزنا الذى نهى عنه بمقتضى النطفة الموضوعة فى الرحم و ان كانت وضعت بغير رضاه و خلق الزرع الذى كان بذره مغصوبا و ماؤه و ارضه كذلك و هو قد نهى عن ذلك لكنه حين خلق البذر و جعله صالحا لأن ينبت اذا وضع فى الأرض و سقى بالماء ، و هو لم يكن (و لم يكن هو خل) سبحانه مُعينا للظالم على ظلمه (حين خل) خلق بمقتضى تلك الأسباب ما يترتب عليها من عطيته سبحانه و نظائر ذلك كثيرة .

قلت لأنه سبحانه اعطى كل شىء خلقه .

اقول انه عز وجل قد اعطى بكرمه كل شىء خلقه ما يقتضيه باسبابه فلا يمنع عطيته بسبب مخالفة امره بل ينالهم نصيبهم من الكتاب و عليه سبحانه الحساب و ليس ذلك جبراً و لا ظلماً و سيأتى بيان ذلك .

قلت و ليس هذه العبارة عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب و ان كان لا يدرك لذاته .

اقول يعنى ان التعبير عن عنوان الممتنع ليس كالتعبير عن عنوان الواجب تعالى لأن الواجب تعالى ثابت و ان كان لا يدرك و انما يعرف عنوانه الذى جعله آية لمعرفة يستدل به عليه و عنوان الممتنع وهمى لا حقيقة له كما هو المراد منه اذ الممتنع ليس شيئاً فكيف تكون آيته شيئاً نعم لما كانت الاوهام الضعيفة تتوهمه وضع له عنوان نفىه و هو ايضاً وهمى اذ الممتنع فى الحقيقة مفاده العبارة اللفظية فكان عنوانه صورة نفى ذلك فهو موهوم لفظى .

قلت الا ان العنوان لمظاهره و مقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان .

اقول و ذلك كما قال الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب : فجعلتهم معادن لكلماتك و اركاناً لتوحيدك و آياتك و علاماتك و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقتك فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك الدعاء ، فهذه العلامات التى هى عنوان الواجب و دليله التى لا فرق بينه و بينها يعنى فيما ينسبه الخلق اليه من الصفات و التأثيرات مثل من اطاعهم فقد اطاع الله و من عصاهم فقد عصى الله و فعلهم فعل الله و قولهم قول الله و امرهم امر الله و نهىهم نهى الله ، الى غير ذلك فى كل ما ينسبه الخلق اليه و مثال ذلك كالحديدية المحماة بالنار فإن فعلها فعل النار من عرفها عرف النار و ان كانت فى الحقيقة انما تحرق النار بفعلها الذى حلّ فى الحديدية و ليس للحديدية شىء من التأثير كذلك المقامات لأنها محالّ فعله و مشيته فهى الدليل عليه بخلاف عنوان الممتنع فإنه ليس شيئاً فلا يكون عنوانه شيئاً لأن ثبوته فرع ثبوت اصله فافهم .

قلت و ليس للممتنع مظاهر لأن المظاهر فرع الثبوت .
 اقول يعنى انه انما كان العنوان متحققا للواجب تعالى لأن الواجب ثابت و
 الثابت تكون له مظاهر بخلاف الممتنع فإنه لو كان ثابتاً كان عنوانه ثابتاً فلما
 كان لاشىء لم تكن له مظاهر و العنوانات مظاهر للمستدل عليه فاذا تصوّر له
 مظاهر كانت موهومة .

قلت و انما سمّيت ممكناً بممتنع كما لو سمّيت رجلاً بمعدوم .
 اقول انّ الممتنع الذى يبحثون عنه ممكن و ان ارادوا به الممتنع فلاجل
 هذا كان له عنوان و انما سمّيناه موهوماً لأنهم لا يريدون منه الممكن ليكون
 متحققاً .

قلت و ليس شىء الا الله و صفته و اسماءه .
 اقول يعنى انّ الممتنع ليس شيئاً اذ الشىء لا يكون الا ما هو المتحقق و
 ليس متحققاً الا الله بذاته و صفاته و اسمائه تعالى .

قلت و اما انه لا يعرف الا بما وصف به نفسه فلاّن الازل ليس شيئاً غيره و
 ما سواه فهو فى الامكان و الازل لا يخرج منه شىء و لا يدخله شىء و لا يصل اليه
 شىء فيخبر عما هناك و يصف ما فيه .

اقول يعنى انه تعالى لما كان هو الأزل و جب ان يكون ما سواه غير الأزل و
 غير الأزل ممكن و لما ثبت انّ غيره لا يساويه و لا يصل اليه و جب ان لا يعرفه
 غيره لذاته فاذا كان كذلك و اراد ان يعرفه عباده و صف نفسه لهم لأنهم
 لم يصلوا اليه و لم يدركوه و لم يروه ليعرفوه^١ بذلك الوصف الذى و صف نفسه
 به لأنه هو الذى تعرّف (يعرّف خل) نفسه .

قلت و اذا كان كذلك لا يعرفه احد الا بما وصف به نفسه .

اقول و ذلك لأنه لا يصل اليه غيره و لا يصفه احد لعدم اطلاعه عليه الا
 بتعريفه نفسه له .

^١ (ليعرفوه و انما يعرفونه نسخة . م . ص)

قلت و هو كما يقول لا يدركه غيره فلا يعرف كنهه الا هو لأن علمه بنفسه عين نفسه .

اقول هذا هو العلة و السبب فى عدم ادراكه لأحد غيره و كون معرفته بذاته عين ذاته و لهذا امتنع معرفته بذاته لغيره .

قلت فاذا وصف نفسه كان وصف الحق للحق حقاً و يقع علينا وصفه خلقاً .

اقول يعنى ان وصفه نفسه بنفسه هو نفسه لعدم المغايرة هناك لاستلزامها الكثرة المستلزمة للحدوث فيكون وصف الحق للحق تعالى حقاً لأنه هو هو و ما وصل اليه من ذلك التعريف فهو حادث بحدوثنا فهو فى الحقيقة ذواتنا و ذلك الوصف اثر من فعله لأنه فعله لنا لنعرفه به فهو آية فعله و فعله آية علمه الذى هو ذاته فلذا قلنا و يقع علينا وصفه خلقاً ، لأنه هو حقائقنا لأن انفسنا انموزج هيكل توحيده فتدل انفسنا بهيئتها على ذلك الهيكل لأنه اثره و الأثر يشابه صفة المؤثر من جهة التأثير و لذا قال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه يعنى ان كل احد فنفسه دليل ربه و آيته لأنه اثر فعله فمن عرفه اى عرف ذلك الوصف عرف الموصوف و هذا ظاهر .

قلت و نحن ذلك الوصف الواقع علينا بنا فقد تعرّف لنا بنا .

اقول يعنى ان نفوسنا اى ذواتنا و حقائقنا هى ذلك الوصف لأنه لما اراد ان نعرفه خلقنا على هيئة معرفته ، مثاله انك اذا اردت ان يعرف زيد شيئاً طويلاً بصفة طوله رسمت له خطاً طويلاً على هيئة طول ذلك الشئ المطلوب معرفته بطوله او معرفة طوله و لو كان المطلوب معرفته عريضاً رسمت لزيد شيئاً عريضاً على هيئة عرض ذلك الشئ المطلوب معرفته بعرضه او معرفة عرضه و هذا معنى قولنا فقد تعرّف لنا بنا ، و معنى قولنا قلت :

فكان وصفه الحق للخلق خلقاً .

اقول يعنى ان وصفه الحق بذاته لذاته يصل اليه اثره خلقاً لأن القديم لا يتغير عن حاله و لا ينزل فاذا نزل او ظهر فانما يكون ذلك من الحادث اذ

القديم حاله واحدة لا يتغير ولا يتبدل .

قلت لأن الخلق لا يُدرك إلا خلقاً أنما تحدّ الأدوات انفسها وتشير الى نظائرها .

اقول هذا تعليل لما قلنا من انه تعالى لا يعرف من نحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه فلذا قلنا ان الخلق لا يدرك الا خلقا ، فلذا قال امير المؤمنين عليه السلام انما تحدّ الأدوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها ، يريد عليه السلام ان الشيء لا يدرك الا ما هو من جنسه او نوعه او صنفه .
قلت فلا يدرك شيء الا ما كان من جنسه .

اقول يعنى ان كل شيء لا يدرك ما ليس من جنسه ولا من نوعه ولا من صنفه لأن كل مدرك انما ادراكه بنحو طبيعته فادراك الجسم بنحو طبيعة الجسمية لا بنحو طبيعة المجردات وادراك المجرد بنحو طبيعة المجرد لا بنحو طبيعة الجسمية فمن تمّ حكموا على العقول بكونها مفارقات يعنى انها لم تكن مقترنة بشيء من الماديات فلا تدرك الا المعانى واما غير المعانى فلا تدركها الا بتوسط ما هو من جنسها والنفوس كذلك يعنى انها فى ادراكها مثل نسبة ادراك العقول فهى مفارقة فى ذاتها ومقارنة فى فعلها فادراكها الذاتى انما هو للصور الجوهرية والفعلى ما كان من نوع الجسمانيات .

قلت ومعنى انه لا يتعرّف لاحد بنحو ما عرّفه من غيره انه سبحانه عرّف الخلق للخلق بما هم عليه .

اقول يعنى هو سبحانه تعرّف للخلق بما تعرفه عليه من التحقق فى الوصفية يعنى على حسب ما يقتضيه وصفه لنفسه من البيان وهذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلقه فإنه مثلا وصف نفسه لزيد بانه ليس كمثله شيء وان كلّ ما ميّزه زيد فى ادق معانيه فهو مثل زيد مخلوق مردود على زيد اى منعطف عليه لأنه صفة نفسه و وصف عمرو الزيد (عمراً لزيد خل) بانه مخلوق مركب متغير مختلف فلا يمكن ان يوصف المخلوق الا بهذا النوع على هذا النحو ولا يمكن ان يصف الخالق نفسه الا بهذا التحو المشار اليه فى وصفه تعالى لنفسه .

قلت أنّهم خلق وهو عرّف نفسه أنّه ليس بخلق ولا يشبه شيئاً من الخلق .
 اقول يعنى أنّ تعريف الشيء إنما هو بوصفه على ما هو عليه وذلك فى وصف الخلق انهم مركّبون مؤلّفون متشابهون محدودون محصورون محتاجون وامثال هذه الأوصاف وفى وصفه تعالى لنفسه انه لا يشابه شيئاً من صفات خلقه .

قلت فلا يدرك ما تعرّف لهم به بشىء من بصائرهم ولا ابصارهم .
 اقول لأن بصائرهم وابصارهم إنما تدرك ما هو من نوعها وبينهما مشابهة ومقارنة والالما دركه^١ .

قلت و أنّما يعرف ببصرٍ منه قال عليه السلام اعرّفوا الله بالله وقال الشاعر :
 اذا رام عاشقها نظراً ولم يستطعها فمن لطفها
 أعارته طرفاً رآها به فكان البصير بها طرفها

اقول إنما يعرف ببصرٍ منه لأن تلك البصيرة هى نور ما تجلى له به والأشياء إنما تدرك نظائرها ولذا قال عليه السلام اعرّفوا الله بالله يعنى اعرّفوا الله بما وصف نفسه به لكم وهو معرفته بما هو عليه بالنسبة الى ادراك العارفين فإنّ الشىء إنما يعرف بما هو عليه ولما كان تعالى ما هو عليه فى ذاته ممتنعاً على ما سواه و كان قد وصف نفسه لخلقهِ ليعرفوه بذلك الوصف كان ما تعرّف به لهم هو ما وصف به نفسه لهم فهم يعرفونه بذلك الوصف الذى معرفته عليه مما وصف لهم وهذا هو معنى انه اعار العارف عينا منه اى من تعريفه و توصيفه يعرفه بها .

قلت ومعنى فهو المعلوم والمجهول الخ ، أنّه المعلوم بصنعه المجهول بكنهه الموجود بآياته المفقود بذاته .

اقول يعنى يستدل على وجوده بصنعه لأن صنعه اثر فعله والّاثر يدلّ على المؤثر ويستدل على وصفه الذى تعرّف به لخلقهِ بما اظهره فى صنعه من

^١ (الما دركته نسخة . م . ص)

الآيات الدالة على ذلك كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فكما ان هيئة الكتابة تدل على صفة حركة يد الكاتب كذلك صفات خلقه وهيئاتهم تدل على صفة فعله تعالى لانها اثر فعله و الأثر يشابه صفة مؤثره التى بها صدر فمعلوميته بآثار فعله كما ان الدخان المرئى يدل على وجود النار ومجهوليته من حيث كنهه لأن كل ما سواه مغاير له من كل جهة وتلك المغايرة رسم لما سواه فهو موجود بآياته لأن كل من نظر وجد آيات تدل على موجودها حيثما توجه ومفقود من حيث ذاته لكون كنهها تفريقا بينه وبين ما سواه فلا يوجد من حيث ذاته ولا يفقد من حيث آثار فعله .

قلت فظهر فلا شىء اظهر منه وانما ظهر كل شىء باثر ظهوره .

اقول يعنى ان كونه اظهر من كل شىء لأن ظهور كل ما سواه انما هو اثر ظهوره بذلك السواء يعنى انه تعالى ظهر للمخلوق بذلك المخلوق اى بايجاده وهو عز وجل لم يتحول ولم يتغير عن ازليته فمعنى ظهوره لزيد مثلا ظهوره بزيد اى احداثه فيكون لا ظهور لزيد الا ظهور الله سبحانه فالظهور لفعله تعالى فلا يكون شىء اظهر منه وهذا معنى قولى وانما ظهر كل شىء باثر ظهوره لأن ظهور الأشياء انما هو ظهور فعله بها فلا ظهور لها غير ظهور فعله بها لها .

قلت و بطن فلا شىء ابطن منه لأنه لا شىء اظهر منه وانما خفى لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره .

اقول يعنى ان الشىء اذا ظهر كمال الظهور لنفسه او لغيره وصل فى ظهوره الى نهاية لا يحتاج ذلك الغير الى ازيد منها ويكون حينئذ ظهوره واقفا متناهيا فهو حينئذ ناقص الظهور يحتمل الزيادة بالنسبة الى آخر غير الأول الذى انتهى الظهور اليه فلا يكون نهاية الظهور للأول نهاية بالنسبة الى الثانى بل يحتاج الثانى الى زيادة الظهور والثانى لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة اليه جاز ألا يقف عند ثالث عن الزيادة فمهما فرض للظهور نهاية فهو يحتمل الزيادة وما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان وذلك حادث لأنه صفة الحادث المحتمل للزيادة والنقصان بخلاف صفة القديم سبحانه فإنه لا يتناهى

فلا تنتهي صفته فظهوره غير متناهٍ فاذا ظهر لخلق كان تجلّى ذلك الظهور و
ظهوره غير واقف على حدّ نسبة المتجلّى له بل يكون مترامياً فى الظهور و
التجلّى بلا نهاية فيتجاوز كل شىء محدث و كل شىء تجاوز الظهور ادراكه
خرج بالنسبة اليه عن حدّ الظهور الى حدّ البطون والخفاء فيبلغ الظهور فى
التجاوز الى حال خارج عن كل حدّ وما تجاوز عنه الادراك هو عين البطون و
الخفاء فبشدة ظهوره وعدم تنهيهها ووقوفها الى حدّ بطن بطونا لا نهاية له و
خفى خفاء لا حدّ له فجهة ظهوره عين جهة بطونه وخفائه وهو معنى قولى و
بطن فلا شىء ابطن منه ، لأنه لا شىء اظهر منه ومعنى قولى وانما خفى لشدة
ظهوره واستتر لعظم نوره واعلم اتى انما عبرت المطلب بهذه العبارة للبيان و
هى وان كانت ناقصة عن تأدية المعنى الا انّ العارف يفهم من مدلولها المعنى
المراد وانما كانت ناقصة لعلّتين احديهما من قصورى اذ لم يؤذن لى فى ازيد
من ذلك فلم اعط العبارة اذ لو اذن لى لاعطيت العبارة والثانية منى طلباً
للاختصار وصوناً للأسرار اذ ليس كل ما يعلم يقال لقصور اكثر الأذهان عن فهم
ذلك البيان لو كان ذلك والسلام .

قلت ومعنى جهة معلوميته نفس مجهوليته انّ الشىء لا يعرف ولا يعلم الا
بما هو عليه .

اقول يعنى انّه لما كان الشىء لا يعلم الا بما هو عليه كان مقتضى الأزل ان
يكون مجهولاً لأن المعلومية للشىء تقتضى الاحاطة به وشأن الأزل ألا يكون
محاطاً به وما هو عليه ألا يكون محاطاً به فاذا ثبت ان الشىء لا يعلم الا بما هو
عليه ثبت انه لا يعلم الا بان لا يحاط به وهو معنى ان جهة معلوميته نفس
(عين حـ) مجهوليته ومعنى قولى ان الشىء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه .

قلت فالطويل يعرف بطوله والعريض يعلم بعرضه والقصير يعرف
بقصره والابيض ببياضه والاسود بسواده وذو الهيئة بهيئته وما لا مقدار له ولا
لون ولا هيئة يعرف بذلك .

اقول هذا معنى ما بينت لك من انّ الشىء لا يعرف الا بما هو عليه من

الجهة التي يتعلق بها التعرّف والتعريف فلو كان شيء أحمر وطويلاً و كان المطلوب معرفته من جهة الحمرة عرف بالأحمر لا بالطويل وبالعكس ، فمعنى انه انما يعرف بما هو عليه من النحو الذي تتعلق به المعرفة منه و اذا كان عز وجل لا يدرك من نحو ذاته اذ كلما ميّزته الأوهام فهو مخلوق مثلها كان الذي هو عليه من النحو الذي يعرف به انه لا يدرك ولا يعلم لأحد فيعرف سبحانه بانه لا يدرك ولا يوصف وهذا المعنى هو الذي هو عليه من جهة معرفته ولو كان طويلاً يعرف بطوله الخ ، فلما لم يوصف بشيء من جهات الخلق مما يجري الامكان بادراكه عرف بذلك اي بانه لا يعرف الا بانه لا يعرف الا بما ووصف به نفسه و هو سبحانه وصف (به خل) نفسه بانه بخلاف ما اتوهمه الأوهام و ادركته العقول .

قلت فالواجب سبحانه يعرف بانه لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له و انه لا يدرك كنهه ولا تعلم صفته ولا يُحاط به علماً و أنّ كل مدركٍ فهو غيره فيعرف بانه لا سبيل الى اكتناحه ولا ادراك صفته فهو يعرف بالجهل به .
اقول هذا كله هو معنى ما ذكرت لك ان من طلب معرفته بكنهه لم يجده و من طلب معرفته بآياته التي تعرّف بها وجده ظاهراً له بها محتجباً عنه بها .
قلت وذلك ما تعرّف لنا به .

اقول يعنى أنّه لا يعرف الا بآياته التي ليس لها مثل في خلقه يعنى لا تصلح صفة لشيء من الخلق ولا تدلّ عليه و انما تدلّ على الله سبحانه دلالة التعريف و الاستدلال عليه كدلالة الأثر على المؤثر لا انها تدلّ عليه دلالة تكشف عن كنهه فهي مع انها ليس لها مثل ولا شبه لا تدلّ عليه الا دلالة الأثر على المؤثر^١ .
قلت فأتانا لانعرف الآ مثلنا .

اقول يعنى لما كانت الأشياء لا تدرك الا نظائرها و جب ان يكون ما تعرّف به لنا مخلوقا و الا لما امكن لنا ان ندركه و اذا كان مخلوقاً لم يدل على كنه الذات

^١ (على مؤثره نسخة م. ص)

لدلالة تكشف عنه و انما يدل عليه تعالى دلالة الأثر على المؤثر و الأثر يدل على صفة مؤثره الأقرب فهو يشابه صفة فعله تعالى لا صفة ذاته تعالى الذى هو المؤثر الأبعد عند فرض المباشرة كالكتابة فانها تشابه صفة حركة يد الكاتب التى هى المؤثر الأقرب من حيث المباشرة و لا تشابه صفة الكاتب لأنه المؤثر الأبعد عند المباشرة نعم يدل^١ على وجوده اعنى عنوان وجوده الذى هو ذاته و لا تدل على وجوده الذى هو ذاته و الا لكان تعالى مشابهاً لها ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قلت فهو الواجب الحق و المجهول المطلق .

اقول هذا تفريع على ما تقدّم من الاوصاف التى لا تجرى للحوادث لأنه بمقتضى ما اشرنا اليه هو الواجب الحق الذى كل ما سواه ليس بشيء الا بفعله تعالى و هو المجهول المطلق الذى لا سبيل فى الامكان مطلقاً الى معرفة ذاته بوجه من الوجوه بل هو فى الامكان مجهول من كل جهة فلا يصدق المجهول المطلق فى الحقيقة على ما سواه .

قلت و هذا القسم يعبر عنه بالذات البحت .

اقول يعنى أنّه ذات بسيط ليس له وجود غير ماهيته و لا ماهية غير وجوده و لا ذاته غير صفته و لا صفته غير ذاته^٢ لا فى نفس الأمر اى الثابت بالدليل القطعى و لا فى الخارج اى المقابل للذهنى او الذى تترتب الآثار على صفاته و لا فى الذهن الذى هو عكس الخارج فى المعنيين و لا فى الامكان لأن الوجوب ليس فى شيء منه امكان و لا فى الفرض و الاعتبار لأنهما جهات الممكن فهو سبحانه ذات بحت احدى المعنى ليس فيه احتمال كثرة او تعدد بكل فرض و اعتبار .

قلت و مجهول النعت .

^١ (تدلّ نسخة . م . ص)

^٢ و لا ذات غير صفته و لا صفة غير ذاته نسخة . م . ص

اقول يعنى انه ليس فى الامكان سبيل الى نعته الا بما وصف به نفسه من آياته وآثار فعله فهو بالنسبة الى ما سواه مجهول النعت .
قلت وعين الكافور .

اقول يعنى انه انما يوجد بآثار فعله كالكافور الذى يوجد برايحته فيحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه تعالى هو ذات الكافور وهذا على مذهب القائلين بوحدة الوجود اى ان الكافور المكنى به عن الروائح التى هى مثال الحوادث هو ذاته لأنه عندهم هو الفاعل والمفعول وهو المؤثر والأثر وهذا عندنا باطل والقول به كفر ويحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه هو العين التى تفوح منها الروائح اى هو مبدأ الأشياء وهذا صحته وفساده تابعة لمقصود القائل به فإن اراد به ان ذاته تعالى مبدأ الأشياء فهو كأول فى الفساد وان اراد ان فعله مبدأ الأشياء فهو حق .

قلت وشمس الأزل .

اقول مأخوذ من قول على عليه السلام على نحو من الاستنباط فى قوله لكميل نور اشرق من صبح الأزل ، حيث شبه المشية بصبح الأزل والصبح نور الشمس اى شمس الأزل والاضافة هنا بيانية .
قلت ومنقطع الاشارات .

اقول ان الاشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية والسرمدية كلها تنقطع دون عزّ جلاله اما الأربع الأول فظاهر واما الخامسة فهى وان لم تكن هناك اشارة لينسب اليها انقطاع الا ان المشية توصف بجهات تعلقاتها فوقوعها على المشاء وتعلقها به تعترية (تعبّر به خل) الاشارة عليه باعتبار المتعلق والتعلق وان لم تكن الاشارة لاحقة لنفس المشية لأنها محدثة بها ولا يجرى عليها ما اجرته فافهم .

قلت والمجهول المطلق والواجب الحق واللاتعين .

اقول تقدّم بعض البيان للمجهول المطلق والواجب الحق واما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق وذلك لأنه تعالى لا يتعين عند ما سواه بجهة

من جهات التعيين على حالٍ من الأحوال .

قلت والكنز المخفى .

اقول اشارة الى قوله تعالى كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف اى انه خلق الخلق ليعرف بخلقه وآثاره لا بذاته فهو كنز مخفى عما سواه مطلقا وجد ذلك السواء ام لم يوجد و به ظهر جواب ما استشكله بعضهم هنا فقال ما معنى مخفى وليس هناك شىء يخفى عنه والجواب بهذا و هو انه مقتضى الأزل ذلك اما مع عدم الغير فهى سالبة بانتفاء الموضوع واما مع وجود الغير فلعدم ادراكه له تعالى و يرد هنا ايضا اشكال وهو ان الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفى واما بعد ان خلق الخلق فلا وجوابه ان المراد بالخفاء الخفاء المطلق الصادق على عدم المعرفة بالاثار وهذا هو المراد من الكنز المخفى فلما خلق الخلق عرف بما عرّف نفسه به .

قلت والمنقطع الوجدانى .

اقول يعنى ان كلّ مدرك سواه سبحانه ينقطع وجدانه لذاته تعالى فهو لا يجده غيره بذاته ولا يفقده بآياته فهو سبحانه المنقطع الوجدانى لما سواه .

قلت وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما شبه ذلك .

اقول ذات ساذج اى بحت خالص من التعدّد والتكثّر والتركيب لافى نفس الامر ولا فى الخارج ولا فى المذهب لا فرضاً ولا احتمالاً وتجويزاً واعتباراً وذات بلا اعتبار يعنى مجردة عن كل قيد حتى عن التجريد وما شبه ذلك من الأسماء التى يطلقونها على الوجود الحق عز وجل .

قلت وكلّها عبارات مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التى لا تعطيل لها

فى كل مكان .

اقول يعنى ان هذه الألفاظ المذكورة مثل الذات البحت والمجهول التعت الخ ، هى ومعانيها التى تدلّ عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لأنها تدلّ بصفة الاستدلال عليه لا بصفة الكشف له فاذا اطلقت هذه الألفاظ دلّت على تلك المعانى التى هى العنوانات للذات وهذه العنوانات

مظاهر له خلقها وجعلها محالاً أفعاله وأرادته وهى (فهى خل) وجهه الى عباده يعرفه بها من عرفه كما تعرف النار اذا رأيت الحديد المحممة بها لأنها اى الحديد المحممة محل فعل النار وتأثيرها وتلك المقامات لا تفقد فى حال كما قال تعالى فايما تولّوا فثم وجه الله .

قلت وهى موضوع علم البيان والذى يبحث فيه عنه هو المعانى وهى اركان التوحيد .

اقول هذه المقامات هى موضوع علم البيان اى التوحيد كما قاله امير المؤمنين عليه السلام يعنى انّ علم التوحيد يبحث فيه عن عوارض هذه المقامات الذاتية وليس موضوع علم التوحيد كما قاله المتكلمون انه ذات الله تعالى لأن ذات الله لا تدرك فكيف يبحث عن عوارضها الذاتية مع انه تعالى لا عوارض له الا صفات هى عين ذاته بكل اعتبار او احكام المقامات التى هى عنوانه فاذا توجهت العبارات المطلقة والاعتقادات الصافية (الصادقة خل) وقعت على العنوان ان كانت من اهل المعرفة والايمان والذى يبحث العارف فيه من المقامات هى المعانى اى اركان التوحيد وهو المستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلام وعلى بن الحسين عليهما السلام لأن تلك المقامات عوارضها الذاتية هى المعانى اى اركان التوحيد والى هذا اشاروا عليهم السلام بقولهم نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ولولا نالما عرف الله ومن عرفنا عرف الله ومن لم يعرفنا لم يعرف الله ويعرفك بها من عرفك ومن اراد الله بدأ بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه بكم وامثال ذلك من كلماتهم عليهم السلام .

قلت : الفائدة الثالثة فى الاشارة الى القسم الثانى وهو الوجود المطلق .

اقول لما جرى الاصطلاح فى التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات بالوجود الحق اذ لا يعرف منه الا هى ناسب ان يجرى هنا على تسمية هذه الرتبة التى هى اول التعينات بالوجود المطلق يعنى انّ هذا الوجود ليس هو الوجود الحق ولكنه غير مقيّد بشرط يتوقف عليه ولا ينتظر به وليس مرادنا بالاطلاق ما

يقولونه من انّ المراد به الصادق على الواجب والممكن بل المراد من الاطلاق هذا المعنى لأنه لما كان الأزل لا تعين فيه و كان الامكان اول التعيين ولم يكن غيره هناك ليتوقف عليه كان تعينه فى نفسه نفسَه و من جهة تعلّقه متعلّقه و التعلّق معنىً فعلى فتعيينه من ربّه بنفسه و تعينه بنفسه كان بالنسبة الى ما سواه من المفعولات التى يكون حصولها متوقفا على شىء سواه مطلقا اى غير متوقف الحصول على شىء غير نفسه .

قلت و التعيين الاول .

اقول يراد منه اول صادر بنفسه و هو المشية و الارادة و الابداع كما قال الرضا عليه السلام المشية و الارادة و الابداع ثلاثة اسماء و معناها واحدة و انما يسمّى هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلته (لمقابلة خل) مرتبة الأزل المسماة باللاتعيين .

قلت و الرحمة الكلية .

اقول اشارة الى مبدأ الكون المشتمل على الفضل و العدل فإنّهُ صفة الرحمن العامة و هى التى استوى بها على عرشه و هى التى وسعت كل شىء و الرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين فالرحمة الكلية لها اطلاقان احدهما يراد منه الفعل و^١ المشية كما هو هنا و ثانيهما يراد منه اول صادر عنه و هو الحقيقة المحمّدية .

قلت و الشجرة الكلية .

اقول يراد بهذه الشجرة الكلية اذا اطلقت احد المعنيين السابقين و سمّيت بالشجرة لكثرة تطورها فى مظاهرها و آثارها كالشجرة فى تطورها الى اصل و لقاح و غصون و ورق و ثمر .

قلت و النفس الرحمانى الاولى .

اقول هذا ايضا يطلق على المعنيين السابقين فمعنى النَّفْس الرحمانى بفتح

^١ (الفعل و هو نسخة . م . ص)

الفاء ان هذا الوجود تقوّمت به الوجودات الكونية تقوّم صدور اذا اريد بالتّفسّس
الرحماني المعنى الأوّل اى المشية والارادة والابداع كما تقوّمت الحروف
بحركة المتكلم بشفتيه ولسانه واسنانه ولهاته و تقوّم ركني^١ اذا اريد به المعنى
الثاني اى اوّل صادر عن المشية اعنى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله كما
تقوّمت الحروف بالصوت الممتد من جوف المتكلّم الى الفضاء و اذا قيّد
بالأولى كما هو هيّهنا احتمال ان يراد به المعنى الأوّل خاصة وان يراد به الرتبة
الثانية منه عند اعتبار تزييله كما يأتى الآانه هنا يكون الأنسب ان يراد به المعنى
الأوّل.

قلت والمشية والكاف المستديرة على نفسها والارادة.

اقول المشية هى الذكر الأوّل يعنى ان الفاعل اذا اراد صنع شىء اول ما
يذكره و توجه اليه العناية هو المشية و اذا تأكّد ذلك العزم سمّى ارادة وهى ما
روى يونس عن الرضا عليه السلام و سمّيت بالكاف لأنها هى امر الله المعبر عنه
بكن فالكاف اشارة الى الكون وهو المشية و اثر المشية و النون اشارة الى العين
وهى الارادة و اثر الارادة فسمّيت المشية بالكاف لأنها منشأ الكون وهو
الوجود و سمّيت الارادة بالكاف بمعنى المشية و بالتّون لأنها منشأ العين و
بالمستديرة على نفسها لأن المشية هى الكاف و خلقها الله بنفسها فهى فى
الاعتبار كاف خلقت بكاف و استدارتها فى اعتبار كونها علة معاكسة
لاستدارتها فى اعتبار كونها معلولة لأن العلة استدارتها استدارة فاعلية و
المعلول استدارته استدارة مفعولية فلذا قيل لها الكاف المستديرة على نفسها
لأنّها باعتبار كونها معلولة تدور على نفسها باعتبار كونها علة.

قلت والكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر.

اقول مأخوذ من دعاء السمات للحجة عليه السلام و الكلمة هى المشية و
المراد بها إمّا الامكانية او الكونية او مطلقا و العمق الأكبر على الأوّل هو الامكان

^١ (و تقوّم ركنيًّا نسخة م. ص)

الذى هو محل الوجود الراجع ومتعلّقه الذى وقته السرمد وعلى الثانى هو
الممكنات كلها التى وقته الدهر والكلمة حينئذٍ كالأول وقتها السرمد وان كان
متعلّقها وقته الدهر وعلى الثالث هو العمق الأكبر مطلقاً أى سواء كان العمق
الأكبر حقيقياً كالأمكان ام اضافياً كالممكنات وانزجر أى انفعل وانقاد أى
العمق الأكبر بمعناها الثلاث .

قلت والابداع .

اقول الابداع هو الفعل وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون كما قال الرضا
عليه السلام يعنى انه ساكن أى غير متغيّر لانه ساكن بالسكون الذى هو ضدّ
الحركة لأن هذا السكون محدث به ولا يجرى عليه ما هو اجراه .
قلت والحقيقة المحمدية .

اقول الحقيقة المحمدية لها عندنا اطلاقان قد نطلقها ونريد بها المقامات
التى هى اسم الفاعل كالقائم الذى هو اسم فاعل القيام والقائم مركب فى
الحقيقة من فعل متقوم بفاعله تقوّم صدور ومن اثر فعل وهو القيام الذى هو
الحدث وهذا المقام اعلى ما يحصل فى الامكان الراجع ومثالها الحديدية
المحمدة بالنار فإِنَّه لا فرق بين النار فى تأثيرها وبين الحديدية المحمدة بها لأنها
إذا أثّرت فتأثيرها إنما هو تأثير النار بها أى جعلت النار فعلها فى الحديدية و
الحديدية محل فعلها وهذا الفعل أحدثه النار به لا بفعل غيره فمجموع الفعل و
اثره كالقائم كالحديدية المحمدة بالنار فهذه الرتبة اول التعيّنات واعلاها وهو
المثّل الأعلى بفتح الثاء والمثّل الذى ليس كمثله شىء بكسر الميم وسكون
الثاء لأن الله سبحانه خلقه آية له لا يدلّ على غيره تعالى ولا يدلّ على نفسه ولو
كان مثله شىء لدلّ عليه ولو دلّ على غير الله تعالى لزم التشبيه وارتفع التوحيد
وهذا هو التوحيد الخالص وقد نطلقها ونريد بها اثر المشية الكونية وهو اول
صادر من مشية الله وهو الوجود وهو الماء الذى جعل منه كل شىء حىّ وهو
العنصر الأول لكل محدث وهو نور الأنوار والمادة الأولى التى خلق الله كل
شىء من شعاعها وهى بمنزلة القيام فعلى المعنى الأول لا اشكال اذ لم يكن قبل

ذلك شيء و على المعنى الثانى فعلى حصر الاصطلاح لأقسام الوجود فى الثلاثة الأقسام فهل يكون هذا النور الذى هو اول صادر عن الفعل لاحقا بالمطلق لعدم تقييده بشيء كما لا يتقيد الفعل ام لا يكون لاحقا بل هو من المقيّد لأنه متوقف على قابليته و انفعاله و هو غيره فيه احتمالان و قد يستفاد من بعض الأخبار الحاقه بالأوّل و الله سبحانه اعلم .

قلت و الولاية المطلقة .

اقول المراد بالولاية المطلقة السلطنة العامة لكل شيء دخل فى ملك الله سبحانه فى كل ما تتعلق به ارادة الله سبحانه والمعنى فيها مثل ما قبلها لأن الحقيقة المحمديّة و الولاية المطلقة اسمان على معنى واحد عندنا و انما يختلف مفهوما بالاعتبار .

قلت و الازلية الثانية .

اقول نريد ان هذه المرتبة (الرتبة خل) هى الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم و حيث كانت الأولى هى الازلية الأولى كانت الثانية هى الازلية الثانية و اما قول على عليه السلام انا صاحب الازلية الأولى ، فيحتمل ان يراد^١ منه الأولى الاضافيّة لأنّ الأزال كثيرة و كلها حادثه فاذا اطلق الأزل احتمل احدها بخلاف ما لو قيل ازل الأزال فإنّه لا يراد منه الا الواجب الحق عز و جل و ان يراد منه الأولى الحقيقيّة و يكون المعنى انا الذى ولايتى ولاية الله .

قلت و عالم فاحببت أن اعرف .

اقول اشارة الى قوله تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف ، فإنّه تعالى قبل التعريف كان كنزا مخفيا و قد تقدّم الكلام فيه فكان اول ما صدر فى الامكان محبته لأن يعرف فهذا مأخوذ من الحديث .

قلت و المحبة الحقيقية .

اقول المراد بالمحبة الحقيقية هو عالم فاحببت ان اعرف ، لأن المحبة

^١ (ان يكون يراد نسخة . م . ص)

تستعمل فى الوجوب وهى ذاته ويعرف بالتقييد بالحقيّة وفى الامكان الراجح وهى فعله ويعرف بالتقييد بالحقيقية كما هنا فالمحبّة الحقيّة ذاته المقدسة والمحبة الحقيقية فعله واول صادر عنه كما هنا .
قلت وحركةً بنفسها .

اقول يراد به الفعل لأن معقوله أنّه حركة ايجادية و كونه حركة بنفسها على حدّ خلق الله المشية بنفسها .

قلت والاسم الذى استقرّ فى ظلّه فلا يخرج منه الى غيره .
اقول مأخوذة من الدعاء عنهم عليهم السلام والمراد ان الفعل اسمه تعالى ومعنى استقرّ فى ظلّه تعالى اى انه اقامه بنفسه فهو الاسم وهو الظلّ والضمير فى ظلّه يجوز ان يعود^١ الى الله اى استقرّ فى ظلّ الله تعالى وظلّ الله هو ذلك الاسم ويجوز ان يعود الضمير الى ذلك الاسم والمراد من ظلّه نفسه كما فى الحديث يمسك الأشياء باظلتها ويكون المعنى على الاحتمالين واحداً ومعنى عدم خروجه منه الى غيره انه لا تتكون منه الأشياء كما يذهب^٢ اليه ضرار واصحابه وكثير من الصوفية بان الأشياء مركبة من وجود وهو مشية الله ومن ماهية وهى الانية ولو كان كذلك لخرج منه الى غيره فافهم الاشارة .
قلت وهو المكنون المخزون عنده .

اقول مأخوذة من حديث حدوث الأسماء المروى فى الكافى فإنّه هناك هو هذا والمعنى هنا مثل المعنى استقرّ فى ظلّه .
قلت وصبح الازل .

اقول مأخوذة من قول على عليه السلام لكميل فى قوله نورٌ اشرق من صبح الأزل اى من المشية .
قلت وفعل بنفسه .

^١ (ان يكون يعود نسخة . م . ص)

^٢ (ذهب نسخة . م . ص)

اقول معناها مثل خلق الله المشية بنفسها .

قلت و عالم الامر .

اقول عالم الأمر مقابل عالم الخلق من قوله تعالى الاله الخلق و الأمر تبارك الله رب العالمين و الأمر هنا فى الآية يحتمل معناه الظاهرى اى مردّ الأمور كلها فى الغيب و الشهادة و الدنيا و الآخرة الى حكمه و يحتمل ان يراد به المشية و يحتمل ان يراد به الحقيقة المحمدية و قوله تعالى و من آياته ان تقوم السماء و الارض بامرہ و قول الصادق عليه السلام فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرك ، يحتمل الأمر فيهما الاحتمالين الأخيرين فإن اريد به المشية كان قيام كل شىء به قياماً صدورياً و ان اريد به الحقيقة المحمدية كان قيام كل شىء به قياماً ركنياً كما تقدّم .

قلت و ما اشبه ذلك .

اقول يعنى من الأسماء التى يسمّى بها هذا الوجود كما اصطلحوا عليه .

قلت و صفة بدئه بنفسه .

اقول اى كيفية بدئه على حسب ما تدركه الأفئدة المستنيرة بنور الله و هو فى نفسه لا كيفية له و لا توصيف لأنهما انما وجدا به فاذا اطلقا تبادرا الى آيته و مثاله و عنوانه الذى فى الأفئدة و مع هذا فلا يتوجّه ذلك التوصيف اليه بذاته اذ لو صحّ ذلك فى عنوانه صحّ فيه لأنه انما يعرف به و انما يتوجه اليه من حيث متعلقه فإنّه تجرى عليه الكيفية و التوصيف كما تعتبر الكثرة و التعدد فى الحركة عند الكتابة باعتبار تعلّقها بالحروف و الالفى فى نفسها بسيطة و تسمّى جهات التعلّق بالمتعلقات رؤوساً و وجوهاً فلذلك نعتبر لها باعتبار تعلّق رؤوسها ما يجرى على متعلقاتها .

قلت ان الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة بتلك الرطوبة نفسها بها .

اقول يعنى انه تعالى قبض و قبض فعل منه من رطوبة الرحمة و هذه الرطوبة هى نفس قبض و لهذا قلت بتلك الرطوبة ، لأن قبض هذا هو الفعل المقبوض به ففسّره بقولى بتلك الرطوبة و قولى من رطوبة الرحمة اعنى

المقبوض منه وفسرته بقولى بتلك الرطوبة فقولى بتلك الرطوبة تفسير لقبض اعنى المقبوض به والمقبوض منه فقبض فعل مقبوض به ومقبوض منه لأن قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها والمقبوض منها ولما كانت العبارة ضيقة ربما يتوهم ان من فى قولى من رطوبة الرحمة للتبعيض او للابتداء فيلزم على الحالين ثبوت رطوبة الرحمة قبل قبض وانا اريد ان رطوبة الرحمة هى نفس قبض رفعت ذلك التوهم بقولى بتلك الرطوبة نفسها وبيئت ان المقبوض منها عين المقبوض بها بلا تغاير الا فى التعبير لضيق الألفاظ عن ذلك المعنى فبيئته بتاكيدى بقولى بها ، لثلايتوهم انها فى ذاتها باعتبار مأخوذ بها وباعتبار آخر مأخوذ منها او هى مأخوذة بل مرادى انها بلحاظ واحد واعتبار واحد مأخوذ بها ومأخوذ منها ومأخوذة يعنى قبضت بها فلم يكن لها تحقق ولا ثبوت ولا ذكر فى مرتبة من مراتب الوجود مطلقا قبل قبضها بها فافهم .

قلت اربعة اجزاء بها .

اقول مفعول لقبض وان المعنى فى هذا هو عين المعنى الأول يعنى ان الأربعة الأجزاء هى القبض والمقبوض والمقبوض به والمقبوض منه بلا تغاير حتى فى الاعتبار وقولى بها أى بالأربعة الأجزاء التى هى حقيقة قبض أى رطوبة الرحمة فإن قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك الأربعة الأجزاء ولهذا قلت بها ، فكل هذه الألفاظ المتعددة معناها شىء واحد لذاته لا تعدد فيه لا فى نفس الأمر ولا فى الخارج ولا فى الذهن وانما توجه الفؤاد فى هذه الألفاظ المتعددة الى المعنى البسيط باعتبار تعدد تعلقه فافهم .

قلت ومن هبائها به جزءاً به .

اقول يعنى انه قبض ذلك الفعل الذى به قبض الرطوبة المذكورة التى هى ذاته من هباء الرحمة اعنى ييوستها وهى الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض به ومنه جزءاً بذلك الجزء الذى هو نفس الأربعة المذكورة سابقا فالرطوبة نفس اليبوسة والأربعة عين الواحد وانما اختلفت (اختلف خل) اسمائها باعتبار الآثار المختلفة ولايتوهم (لا تتوهم خل) ان هذا شىء ممتنع ولا تدركه العقول

فأنك تسمّى زيداً عالماً ونجاراً وخبّاطاً و كاتباً وليست هذه الأسماء المختلفة واقعة على متعدّد في ذاته لأنه هو العالم هو النجار هو الخبّاط هو الكاتب وليس مرجع هو مختلفاً متعدداً ولكن بالآثار تكثّرت اسماء صفاته وليس تكثّر ذواتها ذواته وانما سمّى بها باعتبار آثارها وكذلك انت سميع انت بصير انت قدير وليست القدرة فيك شيئاً متميّزاً غير البصر او هو غير السمع بل يقال انت وانت لست^١ بصفة من صفاتك وانما هي لك فانت انت لا غيرك وسمّيت بها باعتبار الآثار والى هذا المعنى اشار على عليه السلام بقوله وكمال توحيدته نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف الخ ، فمن فهم ما اشرت اليه فهم كلامه عليه السلام والا فلا وما اشرنا اليه من هذا النحو فإنّ الوجود المطلق ليس شيء (شيئاً خل) في الامكان ولا من الممكنات ابسط منه اذ كل ما سواه منه (فيه خل) كان وعنه صدر فلا يتعدد ولا يتركب لأن التعدّد والتركيب محدثان به .

قلت فقدّرهما بهما في تعفين هاضمتهما .

اقول فقدّر الجزئين اعنى الأربعة الأجزاء الرطبة والجزء اليابس بهما اى بذينك الجزئين لأنّهما هنا نفس قدر الذى هو فعل التقدير على نحو ما تقدّم والمراد بهذا التقدير هو تقدير الحدود الفعلية والهندسة الایجادية وهى عين هذا المقدّر وقولى فى تعفين هاضمتهما ، اريد به انه لما اجتمعت الرطوبة واليبوسة التى هى منشأ الحرارة حصل بهما التعفين لأن كل مكّون لا بدّ له من تعفين بنسبته والتعفين لا يكون الا بالحرارة والرطوبة فإن كان المكّون مركباً كالمفاعيل تعدّدت الجهات فيه وتكثّرت وان كان بسيطاً مطلقاً كما فى الفعل اتّحدت جهاته واحكام الجهات انما تطلق عليه باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كما مرّ ولما كان كل مكّون لا بدّ له من التعفين كما برهن عليه فى الحكمة الطبيعية و كان هذا التقدير مكّوناً بنفسه وجب ان يكون له تعفين يفرض سبقه

^١ (ليس نسخة م ص)

عليه بيّنت ذلك بقولى فى تعفين هاضمتها اعنى ان هاضمة تعفين هذا التقدير حين تحققت فى نفسها تحققت بهذا التقدير لأنها عينه بلا مغايرة وان فرض سبقها عليه كما هو فى متعلق الفعل من ساير المفعولات فقلت فى تعفين هاضمتها ، اريد انه قدّر فيها لأنها هو والمراد بهذه العبارة اذا كانت فى المفعول ان اجزائه تنحل بعضها فى بعض حتى تكون بطبخ الحرارة والرطوبة شيئاً واحداً لا اختلاف فيه والفعل لما كان شديد البساطة الحق احكام متعلقاته به فى الاعتبار الفؤادى لا فى الواقع الخارجى لشدة بساطته فيه وانما ذكرت سابقاً ان الرطوبة اربعة اجزاء واليوسه جزء واحد لأن الاجزاء الرطبة لو كانت اقل كان الغالب على الماء الغلظة ولا يصلح لاستعماله عبيطاً فإن الماء كما تحتاج اليه الاشياء فى الأغذية التى هى مواد وجودها كذلك تحتاج اليه فى الشرب الذى هو مزاج تلك الأغذية فلو قلت الاجزاء الرطبة لم يكن ماء ولو زادت لم تحصل المشاكلة يعنى انا نريد ان يكون بين الماء والتراب مشاكلة ليحصل التأليف للغذاء منهما والمشاكلة انما تحصل فى الماء للتراب اذا انحل فيه شىء من التراب فإنه اذا انحل فيه وافق التراب فى تركيب الغذاء كما يأتى والحالة المعتدلة فى تركيب الماء ليشاكل التراب ولا ينفتر^١ منه ان ينحل فى الأربعة الاجزاء الرطبة جزء من التراب فاذا زادت الرطوبة ضعفت المشاكلة وان نقصت ضعف جانب المائية وانما حصل الاعتدال فى الأربعة لسرّ ظهر آثاره فى الموجودات لايسهل بيانه الا بذكر اشياء لم تتم الا بذلك مثل الزوج له اربعة (اربع خل) نساء فى الحال التام الذى يغلب فيه حصول العدل ولو زادت غلب عدم العدل ولهذا انما حصل الزايد عليهن فى النبى صلى الله عليه وآله لعدم حصول حيف فى طبيعته ومع هذا فأعانه الله بقوله ترجى من تشاء منهمن و تؤوى اليك من تشاء الآية ، ومنع عنه الائمة عليهم السلام للمشاركة للرعية و مثل كون الأشياء اربعة للشيء الواحد فإن الوجود يدور على خلق ورزق و

^١ (لا ينفتر نسخة م. ص)

حيوة ومات وهو واحد والانسان واحد وطبائعه اربع والعرش مربع والبيت المعمور مربع والكعبة مربعة كما فى الحديث والكلمات التى بنى عليها الاسلام اربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واحرف الاسم الأعظم اربعة التوحيد والنبوة والامامة والشيعة والبسملة التى فيها سر القرآن و فاتحة الكتاب اربعة الله والرحمن والرحيم واسم وان شئت قلت بسم الله الرحمن الرحيم وهى واحدة والحاصل ربما تتوهم ان هذه الأمور انما هى مناسبات لا يبتنى عليها اسرار الخليقة واقول ليس كذلك ولكن لما لم يمكن بيان السر فى نفسه الذى حصل عنه الأربعة قيل انها مناسبات وهى حكم سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب واظهر آثارها فى خلقه وجعل الآثار دالة على الأسرار قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الأبواب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا .

قلت فانحللاً بهما وانعقدًا بهما وتراكماً بهما .

اقول يعنى ان الأجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلاى ذاب كل منهما بالآخر الذى هو نفسه حتى كان الاثنان واحدا على فرض حكم المتعلق وانعقدا كذلك اى جمدا كناية عن قيامهما بانفسهما وتراكما كذلك اى اجتمع كل شىء منه بكل شىء منه ، مثاله كالهواء الذى جذبه من يريد الكلام الى جوفه فيجمعه فى المخارج وهو كناية عن حلّه ثم يقطع الحروف وهو عبارة عن عقده ثم يركب الكلام وهو عبارة عن تراكمه والحاصل معنى جميع ما سمعت هو انه احدث الفعل بنفسه بغير اعتبار تعدّد فاذا اردت تفصيله على فرض ما لو كان مركبا فهو كما سمعت وعلى لحاظ عدم تركيبه فكما عبرنا به من اتحاد المقبوض به والمقبوض منه والقبض وهكذا الى آخره .

قلت وهذا هو المشيئة وهو المسمى بتلك الاسماء المتقدمة .

اقول يعنى هذا هو الوجود المطلق وهو الوجود الراجع والامكان الراجع الذى ذكرنا كيفية بدء متعلقه ونسبناها له لما بين المتعلق وبين التعلق من المناسبة ولما بينهما وبين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية فإن كل اثر يشابه

صفة مؤثره التى عنها صدر.

قلت ولهذا المقام فى تزييل الفؤاد اربع مراتب .

اقول لهذا المقام اى للوجود المطلق والامكان الراجح والسرمد فى تزييل الفؤاد اى فى تمييزه و تقسيمه و تفريقه فإنّ غير الفؤاد من المشاعر و المدارك لا تدرك شيئا ولا حالاً من نحو هذا المقام من السمع^١ و البصر و الخيال و العقل لأنها انما تدرك المكثفة المحدودة بحدود الحسية^٢ او الخيالية او العقلية بخلاف الفؤاد فإنه يدرك الشىء مجرداً عن كل سبحاته و عوارضه الذاتية و العرضية و لهذا جاز استعماله فى هذا المقام البسيط العارى عن كل ما سوى محض ذاته و انما قسّمه الى اربع مراتب باجزاء (باجزاء خل) احكام متعلقاته عليه كما مرّ فإنه لما اعتبر آثاره التى تشابه حدود ذاتها صفتة و تعريفه و وجدها خرجت فى هذه الأربعة المراتب و قد قال عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية اصاب فى العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الخ الآية ، حكم على هذا المقام بتلك الأحكام و ان كانت باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته و ذلك لأنه وجده كلمة من الفاعل و الكلمة اذا اعتبرها فى نشوها و بدئها وجدها كذلك اى فى هذه الأربعة المراتب^٣ فاجرى عليها حكمها لأنه^٤ آية تعريفها و هى ايضا كلمة الله فكما ان المتكلم يأخذ بحركة جوفه من الهواء اربعة اجزاء رطبة اى حبة^٥ لصلوحها لصوغ الحروف و كونها اربعة لأنها هى نسبة المادة الأولى الى الصورة التى هى جزء واحد بالنسبة الى المادة يعنى ان صورة الحروف من ترتيبها و حركاتها بالنسبة

^١ (مثل السمع نسخة م س)

^٢ (انما تدرك المكثفة المحدودة بحدودها الحسية نسخة م س)

^٣ (مراتب نسخة م س)

^٤ (لأنها نسخة م س)

^٥ (حبة نسخة م س)

الى مادتها واحد من اربعة كما اشرنا اليه سابقا مما يطول بيانه ويخفى برهانه و يصوغ ذلك الهواء المأخوذ حروفا بعد حلّه بتسهيله فى المخارج واعطائه الأصوات منه اى من الهواء بها اى بتلك الآلات الفاعل بها من حركة اللسان و الشفة والأسنان واللهاة ثم يركّبه كلمة فالمرتبة الأولى الهواء المأخوذ الى الجوف والثانية حلّه ومده الفا من الجوف الى الفضاء وهو المسمّى بالنفس الرحمانى فى كل شىء بنسبته والثالثة صوغه حروفا والرابعة تركيبه كلمة تامة مفهومة فكما ان الكلمة اللفظية التى هى فعل منك لاتتم الا بهذه المراتب الأربعة كذلك الكلمة الفعلية التى هى قول من الله لاتتم الا بهذه الأربع المراتب فالكلمة اللفظية آية بيان الكلمة الفعلية .

قلت فالاولى الرحمة والنقطة والسرّ المستسرّ والسرّ المجلّل بالسرّ .
اقول يعنى فالمرتبة الأولى بالنسبة الى توصيف المشية الرحمة مأخوذ من قوله تعالى وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته يعنى ان الرحمة سابقة والرياح علامة حصولها وبشرى بين يديها فاؤلّ التعيّن والذكر الرحمة السابقة التى هى علة الامكان و علة الأكوان ويسمّى ايضا بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدوينى مطابقا للكتاب التكوينى وبالعكس والكتاب التدوينى اول ما صدر منه بسم الله الرحمن الرحيم وأولها الباء واول الباء النقطة لأن الكاتب أوّل ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثم يجرّ القلم فتحدث الباء وهذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء وكونها تحت الباء كناية عن كونها حاملة للباء اى متقومة بها واخذ لكل اصل اسم النقطة ومن هذا قال امير المؤمنين عليه السلام انا النقطة تحت الباء ، والسرّ المستسرّ والسرّ المجلّل بالسرّ ، مأخوذ من قول الصادق عليه السلام ان امرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السرّ و سرّ السرّ و سرّ مستسرّ بالسرّ و سرّ مقنع بالسرّ وفى رواية و سرّ مجلّل بالسرّ ومعنى المجلّل والمقنّع واحد و يراد بهما هذه الرتبة من الفعل فهذه الأسماء الأربعة لهذه الرتبة من الفعل .
قلت والثانية الرياح والنفس الرحمانى الاولى بفتح الفاء المشار اليه

بالانحلال.

اقول يعنى الرتبة الثانية تسمى بالرياح من قوله تعالى وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته ويسمى النفس الرحمانى بفتح الفاء الأولى لأن اطلاق النفس الرحمانى فى اصطلاحهم يختلف باختلاف اما كنه فالأولى هنا كالألف فى التلظ بالكلية فإنه يمتد من الجوف الى الفضاء ومنه تقطع الحروف وهذا وان لم يكن كذلك لأن الألف تقطع منه الحروف من ذاته او من صفات ذاته وعلى^١ الاحتمالين ولا يصلح مثلاً للفعل لأن المفعولات لا تقطع من ذات الفعل ولا من صفة ذاته وانما يصلح الألف اللينة مثلاً للنفس الرحمانى الثانوى الذى هو الرتبة الثانية من اول صادر من الفعل اى الموجود^٢ المعبر عنه بالعنصر الذى منه خلق كل شىء و بالماء الذى منه كل شىء حتى نعم اذا اراد^٣ بالحروف المصاغة من الألف الذى هو النفس الرحمانى الأولى رؤوس المشية وجوهها المتعلقة بالمشثات (بالمشاءات نسخة) الجزئية صلح مثلاً لذلك فالنفس الرحمانى السارى فى الأشياء بالقيومية الصدورية هو هذا وهو الأولى او الكلمة بعد اعتبار تمامها (اتمامها خل) او انه سار فى وجوهها بالقيومية الركنية واما النفس الرحمانى القائم فى الأشياء بالقيومية الركنية فهو الألف الثانوى الذى هو اول صادر من الفعل وقولى المشار اليه بالانحلال الأول ، اذا^٤ لاحظ فيه ما ثبت فى العلم الطبيعى من ان كل مكوّن لا بدّ فيه من حلين وعقدين فالهواء المأخوذ للكلمة اللفظية يحلّ من الجوف الفأ ممتداً الى الفضاء ثم تقطع حروفاً وهو العقد الأول ثم تبسط للتركيب وهو الحلّ الثانى لاعتبار مناسبة بعضها لبعض ولا يمتها له وعدم منافرتها ثم يركب هذا المحلول الثانى كلمة و

^١ (ذاته على نسخة . م . ص)

^٢ (الوجود نسخة . م . ص)

^٣ (اريد نسخة . م . ص)

^٤ (بالانحلال ، اذا نسخة . م . ص)

هو العقد الثانى كذلك فى الكلمة الفعلية فأولها (فأولهما خ ل) الرحمة ثم يمتد الفاو هو الحلّ الأوّل وهو الرياح فى الآية الشريفة وهو الذى يرسل الرياح كما مرّ ثم تقطع حروفاً وهو السحاب المزجى وهو العقد الأوّل ثم يحلّ لمناسبة التأليف كما اشرنا اليه فى الكلمة اللفظية ثم تركيب^١ الكلمة التامة وهو العقد الثانى فإشار بامتداد الألف وارسال الرياح الى الحلّ الأوّل وهو قولى المشار اليه بالانحلال الأوّل اى الحلّ الأوّل .

قلت والثالثة الحروف المشار اليها بالانعقاد الأوّل وهو السحاب المزجى المُثار من شجر البحر .

أقول المراد بالحروف هنا بمعنى الأجزاء المفروضة فيه باعتبار متعلقه كما فى الكلمة اللفظية وما يعتبر فيها من الحروف المقطعة من الألف أما انه يشار اليها بالانعقاد الأول فذلك لازم لاعتبار كل من التأليف الاعتبارى والحقيقى كل بحسبه لأنها صيغت حروفاً متميزة من الألف بعد ان كانت نفساً منبثاً واما انها هو السحاب المزجى فلملاحظة كون تلك الكلمة سحاباً متراكماً كما (متراكماً خ ل) فى التشبيه عند سوقها وتوجهها الى موات ارض القابليات فاذا مثلت بالسحاب كما فى تأويل الآية اعنى وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى اذا افلّت سحاباً لا يمشى اليه بلد ميت فانزلنا به الماء الخ ، وذلك حين تراكمها الذى هو عبارة عن تمامها كانت قبل التمام والتركيب تمثّل بالسحاب المزجى الذى هو اول نشوه فإِنَّه ينشأ بخاراً من شجر فى البحر والمراد ان الأبخرة التى تجذبها اشعة الشمس حال دورانها تحدث منها حين صعودها اوضاعاً كالشجر والمراد من البحر بحر البخار الصاعد باشعة الشمس والحاصل السحاب المزجى هو ذلك البخار الصاعد قبل التأليف كما قال تعالى يرزق السحاب ثم يرسل الماء به فالبخار الصاعد فى السحاب بمنزلة الحروف المقطعة فى الكلمة والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التأليف ودلالة

^١ (تركيب ...)

الكلمة على المعنى بمنزلة نزول الماء من السحاب و وقوع الدلالة من الكلمة على ما يشاكل صفته من المعنى الميت المدفون في النفس بمنزلة وقوع الماء من السحاب على ما يشاكل صفته من النبات الكامن في مادته من الأرض الميتة و للفعل و متعلقه من المفعول الذى مادته من هيئة ذلك الفعل ما للكلمة و دلالتها على المعنى و للسحاب و الماء النازل منه و ارتباطه بما يشاكله من لطيف الأرض الميتة التى هى مادة النبات من الصفة و التمثيل اى للفعل ما للكلمة و السحاب من الصفة و التمثيل حرفاً بحرف فلذا سمى بالكلمة و مثل بالسحاب كما فى تأويل الآية المذكورة سابقاً و غيرها .

قلت و الرابعة السحاب المتراكم و الكلمة التامة و الكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر و الكاف المستديرة على نفسها .

اقول المراد بالسحاب المتراكم المشيئة بلحاظها متعلقة بمفعولها لأنها حينئذ لاتعتبر فيها الاعتبارات الأولى كما انّ السحاب المتراكم لا يلحظ فيه جهة البخار و صعوده و انعقاده و لهذا قلنا الكلمة التامة هى التى لا يلحظ فيها تقطيع الصوت و تأليفه و هى ايضا الكلمة التى انزجر لها العمق الأكبر اى التى انفعل و انقاد و هو اذا اريد بها المشيئة الامكانية العمق الأكبر الحقيقى الامكان الراجع و اذا اريد بها الكونية فهو الممكنات و جميع الأكوان و هو العمق الأكبر الاضافى و الامكان المساوى المقيّد و الكاف المستديرة على نفسها تقدّم بعض بيانها .

قلت و هذه المراتب انما تعدّدت باعتبار التفصيل الفؤادى فى كشفه .

اقول انما تعددت هذه المراتب فى مراتبها فى نفسها بالقياس الى هيئة تعلقاتها بمتعلقاتها لما بينهما من المشابهة كما بين حركة يد الكاتب و بين الحروف من المشابهة فى الهيئات و ذلك باعتبار كشف الفؤاد لا فى نفسها لأنها فى نفسها فى كمال البساطة الامكانية و لهذا قلت :

و ألا فهى شىء واحد بسيط ليس فى الامكان ايسط منه .

اقول انه فى نفسه بسيط لعدم وجود شىء قبله يصلح ان يكون جزء

يتركب منه اذ كل شيء فرض فهو من آثاره فلا تتركب^١ مما هو من آثاره و كل ما يتميز في الأوهام او يتصور في النفوس او يتعقل بالعقول فهو من اثره او اثر اثره و قولى ليس في الامكان اوسط منه ، لاخراج الواجب تعالى و لاخراج عنوانه لأنه و ان كان من الممكنات لكنه لا يعتبر في الامكان اذ لو اعتبر في الامكان لم يعرف الواجب تعالى به لأنه تعالى ليس في الامكان فلا يعرف بما في الامكان فلما كان ما سوى الله سبحانه ممكنا و قد خلق هذا العنوان دليلاً و جب ان يلحظ مجرداً عن الامكان ليعرف به عز و جل .

قلت خلقه الله بنفسه فاقامه بنفسه و امسكه بظله .

اقول خلق الله ذلك الفعل الذى هو المشية بنفسه اذ لا يحتاج في ايجاد الایجاد الى ايجاد آخر لاستغنائه بنفسه عن غيره لا لئلا يلزم الدور او التسلسل لأن لزوم الدور او التسلسل ليس هو الدليل الذى نشأ عنه ذلك نعم هو دليل في المناقضة لا بطلان دعوى المخالفة و كما كان مخلوقاً بنفسه لا بفعل آخر كذلك كان قائماً بنفسه لا بشيء آخر اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تعالى و الفعل لا يقوم بالفاعل قياماً ركنياً لأنه المراد هنا نعم هو قائم به قياماً صدورياً لكن نريد بالقيام هنا القيام الركنى و كذلك المعنى في امسكه بظله يعنى انه تعالى امسك الفعل بظله و الضمير في بظله يعود الى الله سبحانه و يكون المراد منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء و باسمك الذى استقر في ظلك فلا يخرج منك الى غيرك ، اذ المراد بالظل نفس ذلك الاسم و ان قلت ان الضمير يعود الى الفعل جاز و المراد به نفسه و يعود المعنى كالأول كما في الدعاء يمسك الأشياء باظلتهاى بانفسها و المراد انه تعالى يمسك كل شيء بمادة ذلك الشيء اذ كل شيء انما يتقوم بمادته و هى في كل شيء بحسبه .

قلت و ذلك في العمق الاكبر على حده الاعلى فهو المحدد للعمق الاكبر و العمق الاكبر محدّد له لا يفضل احدهما عن الآخر .

^١ (فلا يتركب نسخة . م ص)

اقول يعنى ان المشية التى هى الفعل اذ لا مشية لله غير فعله لأنه تعالى لا يفكر ولا يهيم ولا يتروى هى مطابقة للعمق الأكبر الذى هو الامكان وهو مطابق لها لا يزيد الامكان عليها فيكون شىء من الامكان لا تتعلق به المشية ولا يزيد على الامكان فتكون قد وقعت على غير الامكان^١ ليس غير الامكان الا الواجب تعالى (وخل)^٢ لا تتعلق به المشية بل هى مطابقة للامكان وهو مطابق لها لأنها كفوه فالمشيئة آدم الأول والامكان حواء.

قلت وهذا هو فعل الله.

اقول يعنى ان الوجود المطلق هو فعل الله سبحانه وهو الابداع والاختراع والارادة والمشية وهذا ظاهر.

قلت وحيث علم بالضرورة ان هيئة المفعول من حيث هو مفعول هيئة الفعل كالكتابة فإن هيئتها هيئة حركة اليد فعلى حسب هيئة حركة يد الكاتب تكون كتابته وجب ان تكون تلك الجهات المعتبرة فى الفعل على جهة البساطة والاتحاد تكون بنحوها فى المفعول على جهة التركيب والتعدد.

اقول يعنى ان هيئة حركة يد الكاتب للألف كهئة الألف ولا يكون بتلك الحركة حرف الباء لأن هيئتها غير هيئة حركة كتابة الألف وهكذا^٣ حُسن الكتابة يدل على اعتدال حركة يد الكاتب وبالعكس لأن كل اثر يشابه صفة مؤثره القريب الذى عنه نشأ كما مثلنا بحركة يد الكاتب فإن هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثه له وهذا ظاهر بقى شىء وهو ان الحركة فى نفسها بسيطة لأنها الانتقال والتوجه الى جهة ما وهذا صادق على جميع وجوه الحركة فى احداث كل حرف فهى فى الحقيقة بسيطة فى كمال البساطة وانما تعتبر فيها المغايرة اذا نسبنا بعض الوجوه الى بعض لا فى نفسه بل من جهة تعلقه بمفعوله الذى هو

^١ (الامكان ونسخة. م. ص)

^٢ (الواجب تعالى والواجب عز وجل نسخة. م. ص)

^٣ (وهكذا ونسخة. م. ص)

الحرف واما المغايرة فى الحروف فهى حقيقة لأن هيئة كل حرف جزء ماهيته بخلاف مغايرة هيئات وجوه (وجود خل) الحركة فانها ليست لذاتها لتكون جزء ماهية ذلك الوجه وانما هى لمتعلقها والذى هو جزء ماهيتها هو الانتقال المبهم المتعين بالتعلق بالحرف الخاص فإن قلت هذا جزء ماهية الفعل الكلى والكلام انما هو فى الجزئى قلت نحن هكذا نريد لأن وجه المشية المختصة بزيد من حيث خصوص زيد وتعلقها به لاتصلح لعمر وفالمغايرة حينئذٍ حقيقة والتعدد حقيقى لأنه انما يتحقق مع التعلق الخاص والتعلقات الخاصة متعددة لكن الوجه المتعلق اذا نظرت اليه فى نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية اى باعتبار التعلق وهو الذى اردناه فهو فى نفسه لا تكثر حقيقى فيه ولا تركيب ولا تعدد والذى نجده منها فهو باعتبار ارتباطه لمتعلقه ونحن لم نجرّده عن التعدد والمغايرة باعتبار تعلقه لأن تعلقه من حيث الفعل واحد ومن حيث المفعول كثير كالوجه المقابل للمرايا فإن التعدد والكثرة والمغايرة انما هى فى التعلق من حيث المرايا لا من حيث الوجه ولا من حيث خصوص المقابلة لأن خصوص المقابلة وان كان فيها مغايرة اعتبارية نظراً الى المرايا وجهاتها لكنها بالنظر الى الوجه والى نفسها ليس كذلك .

قلت وان اختلفت المفعولات بحسب مراتبها فى قوة التركيب وضعفه و ظهوره وخفائه وكثرته وقلّته وفى كثرة التعدّد وقلّتها وظهوره وخفائه .

اقول يعنى انّ الفعل على حال بساطته فى حال واحد وان اختلفت متعلقاته فى التركيب فى قوته كما فى العوالم السفلية الظاهرة وضعفه كبسائط المركبات كالافلاك بالنسبة الى الأجسام السفلية وفى ظهور التركيب كالأجسام وخفائه كالنفوس والعقول حتى ان اكثر الحكماء والمحققين انكروا تركيبها بل جعلوها بسيطة الحقيقة حقيقة والحق انها مركبة للأدلة العقلية والنقلية وهى كثيرة فمن العقلية ما برهن عليه وعلم بالضرورة انّ كل مصنوع فله جهتان جهة من ربّه وجهة من نفسه وهذا ظاهر اذ لا يعقل مصنوع بدون ذلك ومن النقلية مثل قول الرضا عليه السلام لعمران الصابى ان الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً

بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه ، وفى كثرة التركيب كالعوالم السفلية فانها مركبة من كل جهات ما فوقها وفى قلته كالمفعول الأول فإنه مركب من فعل وانفعال خاصة وفى كثرة التعدد وذلك كالمركبات من المركبات كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فى تركيب الانسان الفلسفى الذى هو انموزج الانسان الآدمى وانه مركب فى اطوار كثيرة وقد قال عز من قائل يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم وهذا ظاهر وفى قلته اى قلة الكثرة يعنى ان الكثرة مختلفة المراتب فكثرة كثيرة اى مكررة من كثرات متعددة وكثرة قليلة اى غير مكررة من كثرات متعددة بل من كثرة اولية فإن قلت لم لم تقل وقلته قلت قد ذكرت قلة التعدد سابقا وهنا ذكرت قلة الكثرة فافهم وفى ظهور التعدد كالأمر الكلية وخفائه كالأمر الجزئية فانها فى الظاهر لا تعدد فيها مثل زيد وفى الواقع وفى نفس الأمر هو متعدد ولهذا يسمى الشخص فى الواقع^١ بالقرية والبيت وذلك لتعدد امثاله ووصافه كما فى تأويل قوله تعالى لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا وفى قوله تعالى وتلك القرى اهلكناها ، واسئل القرية التى كنا فيها وامثال ذلك مما يعرفه اهله واما تعدد اوصافه فكلام زيد وسمعه وبصره وحرارته وبرودته وحركته وسكونه وامثال ذلك من طباعه وقواه وآثاره واحواله كلها مثله لو برزت لك معه لم تفرق بينه وبين وصفه الا انه يستمد عن نفسه ووصفه يستمد عنه فافهم .

قلت لانها فى الفعل على نحو اشرف ليس فى الامكان نحو اشرف منه .
اقول لأنها اى لأن الجهات المعتبرة فى الفعل مما فرض من صفة النشو
التعدد والتركيب المشار اليها سابقا على نحو اشرف ليس فى الامكان نحو
اشرف منه وذلك لأن تزييل الفؤاد لها كما اشرنا له لم يلحقها لذاتها ولو كان

^١ (يسمى الشخص الواحد نسخة . م . ص)

باعتبار متعلقاتها وانما فرض لحوقها بها باعتبار متعلقاتها فى آية معرفتها فى النفوس المجردة فإنّ النفس العليا اعنى الفؤاد اذا توجه الى معرفتها كان آية لها و دليلا عليها فتظهر فيه امكانات تلك الجهات فى لحاظ متعلقاتها وهذا معنى قولنا ليس فى الامكان اشرف منه وذلك لتنزه ذات الفعل عن كل ما يفرض لأن تلك المفروضات آثاره كما تقدّم.

قلت و لهذا كان فى اكمل مراتب البساطة الامكانية بحيث لا يكاد تعتبر فيه جهة تعدّد إلا من جهة التعلق.

اقول و ما كان من جهة التعلق لا يلحقه و لو بواسطة جهة التعلق إلا فى جانب المتعلق و فى محل الاعتبار اعنى الفؤاد لأنه آية ذلك التعريف كما مرّ مكررا.

قلت و هذا هو الجواز الراجح الوجود و هو الوجود المطلق اى الوجود لا بشرط و هو المشيئة و العزم على ذلك هو الارادة.

اقول انّ قولنا هو الجواز الراجح الوجود بالنظر الى قولهم فى حق الواجب تعالى واجب الوجود و فى حق المحدث ممكن الوجود اى جائزة فمعنى العبارة الأولى امتناع العدم عليه و معنى الثانية تساوى العدم و الوجود بالنسبة اليه و المشيئة ليست فى رتبة الأوّل و لا مساوية للثانى فلذا قلنا انها راجح^١ الوجود و علّة مأخذ الراجحية انّ المقتضى موجود و قد اقتضى شيئا غير مشروط بغير نفسه فكان مطلقاً غير مقيد و ان^٢ لم يجب على المعنى المصطلح عليه لكون المقتضى قائماً بغيره قيام صدور فكان بوجود الاقتضاء على جهة التنجيز^٣ من الغير راجحا و هو مرادنا بقولنا لا بشرط اذ الوجود بشرط شىء و بشرط لاشىء وجود مقيد و هو من التساوى بكلا قسميه و قولى و هو المشيئة ، اشير الى ان

^١ (راجحة نسخة .م. ص)

^٢ (و انما نسخة .م. ص)

^٣ (التخيير نسخة .م. ص)

المشيّة هي الذكر الأوّل بقرينة قولي والعزم على ذلك هو الارادة ، وذلك اشارة الى ما في رواية يونس .

قلت ومعنى أنّها خلّقت بنفسها أنّها خلقت لا بمشيّة غيرها .

اقول وهذا ظاهر وقد تقدّم بيانه فلا فائدة في اعادته .

قلت ونظيرها ابونا آدم عليه السلام فإنّه لم يكن من ابٍ و أمٍّ غيره وانّما كان بنفسه و كان البشر منه بالتناكح و التناسل فكذلك المشية كانت بنفسها من غير ابٍ و أمٍّ غيرها و كانت الاشياء منها بالتناكح و التناسل .

اقول انّما كان آدم عليه السلام نظيرها لأنّها هي آدم الأوّل^١ كانت مركبة من مادة و صورة و المادة النور و الصورة هيكل التوحيد و آدم عليه السلام ابوه مادته و أمّه صورته فليس له اب و لا أمٍّ غير مادته و صورته كذلك المشية التي هي آدم الأوّل ليس لها اب و لا أمٍّ الا المعنويين اى المادة و الصورة و انما كانت بنفسها و كما كانت ذرية آدم ايّنا عليه السلام منه بالتناكح و التناسل كما هو معلوم كذلك المشية التي هي آدم الأكبر^٢ فإنّ ذريته التي هي وجوه المشية الخاصة بكل مصنوع انما نشأت في انفسها من المشية الكلية بتعلق المشية الكلية بالامكان تعلقاً خاصاً كل تعلق هو منشأ فعل خاص بخصوص ذلك المتعلق وهذا الفعل هو ذلك الوجه الخاص بذلك المتعلق الخاص و هو اى ذلك الفعل هو ابن تولد من الفعل الكلى اى المشية الكلية بنكاحه اى الكلى للامكان و هو اى نكاحه تعلقه بخصوص متعلق لأن وجود المتعلق الخاص شرط لظهور ذلك الوجه الذى هو الولد كما ان ذلك الوجه علة لوجود ذلك المتعلق و يظهر ان متساوقين كالمشيّة الكلية مع الامكان الكلى فتلك الوجوه الفعلية الخاصة بكل مصنوع تولدت من المشية الكلية بالتناكح و التناسل فالتعلقات الأولية آباء و التعلقات المترتبة على الأولية ابناء .

^١ (الأوّل ونسخة . م . ص)

^٢ (الأكبر الاول نسخة . م . ص)

قلت ومعنى قولنا من غير ابٍ و أمٍ غيره في آدم (ع) انه كان من مادته وهو الاب ومن صورته وهي الام .

اقول معنى قولنا من غير ابٍ و أمٍ غيره ، ان له اباً و أمّاً لكنهما ليسا مغايرين له حقيقة لأنه عبارة عن مجموعهما وليس مرادنا انه لا اب له ولا ام اصلا حتى المعنويين اذ المتكوّن يمتنع ان يتكوّن من غير اصل سواء كان سابق الوجود عليه ام مساوق الوجود كما نحن فيه و المشية التي هي آدم الأكبر الأول كذلك وهو قولي و كذا في المشية و انما مثّلتُ بآدم ايّنا لأنه المثل لآدم الأكبر و قد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيّئنا .

قلت و كذا في المشية الا انهما في المشية وُجِدا بانفسهما اى وجد كل واحد بنفسه و بالآخر .

اقول يعنى ان مادة آدم ايّنا عليه السلام وجدت بفعل الله و كذا صورته اى بفعل الله و بالمادة تبعاً لها و اما مادة المشية يعنى آدم الأكبر وجدت بنفسها و بصورتها و صورتها وجدت بنفسها و بمادتها لعدم المغايرة بينهما في انفسهما و عدم كون احدهما علّة او معلولا .

قلت ومعنى ذلك انه وجد مقبولة بنفسه و قابله بالآخر و لا ايجاد لهما الا بانفسهما و ما سواها اُوجد مقبولة بالفعل و قابله بالتبعية على ما نبّئنه .

اقول معنى هذا الذى ذكرناه انه وجد مقبولة اى مادته بنفسه و قابله اى صورته بالآخر اى وجدت مادته بصورته لأنها شرط ظهور المادة فوجودها بها (به خل) وجود صوري و وجدت صورته بمادته لأنها شرط تحقق الصورة و وجودها بها وجودى^١ مادي و هذان في المشية وجود كل بنفسه كما مرّ و لهذا قلنا و لا ايجاد لهما اى للمادة و الصورة الا بانفسهما يعنى الوجود الحقيقي فوجود المادة بالمادة و الصورة بالصورة و ان وجد بالآخر فى غير المشية

^١ (وجود نسخة م ص)

للمغايرة لكنهما فيها واحد يعنى ان قولنا وجد احدهما بالآخر هو معنى وجد بنفسه لأن الآخر نفسه اى هو بلا مغايرة ولهذا قلنا وما سواها اى ما سوى المشية وجد^١ مقبوله اى مادته بالفعل اى المشية وقابله يعنى الصورة بالتبعية على ما سنيته من ان المراد بكون الماهية اعنى الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قالوا من انها ليست مجعولة وانما المجعول هو الوجود لكنها لما توجه الجعل الى الوجود انجملت تبعاً لجعله من غير ان تشم رايحة الوجود والجعل ألا تبعاً^٢ للوجود على قول بعضهم ولكننا لانريد هذا المعنى وانما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه بمعنى اخذه منه فنسبته الى جعل الوجود كنسبة الماهية الى الوجود اى نسبة الواحد الى السبعين لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود وياتى توضيحه .

قلت ومعنى ان الاشياء كانت منها بالتناكح والتناسل ان المادّة هي الاب و الصورة هي الام على ما نبين لك فنكحت المادّة الصورة على كتاب الله وسنة نبيه (ص) فولدت الصورة الشىء .

اقول معنى كون الأشياء بالتناكح من المشية ان المشية انكحت المادّة الصورة فنكحت المادّة الصورة بانكاح المشية على ما كتب الله فى الكتاب الوجودى اى التكويني يعنى على نحو انشاء^٣ الحكمى المتقن و على سنة نبيه لأنه سبحانه اقامه فى سائر عالمه (عوالمه خل) مقامه فى الأداء فهو يؤدى الى الخلق عن الله عز وجل فى التكويني كما يؤدى عنه فى التشريعي فكان التناكح والتأليف والنمو على مقتضى الحكمة التى هى شرع كتاب الله التكويني وسنة نبيه عليه السلام كذلك لأن الله عز وجل يوجد على سنة الحكمة ويكتب المفعولات على ما هى عليه فى نفس الأمر والواقع و كون ذلك واصلاً الى

^١ (اوجد نسخة . م . ص)

^٢ (لا تبعاً نسخة . م . ص)

^٣ (نحو النشأ نسخة . م . ص)

المفعولات بواسطة نبيّه صلى الله عليه وآله هو معنى سنّته وهو التلقى من الخالق والأداء الى الخلايق فلما نكحت المادة التي هي الأب الصورة التي هي الأم تميّزت الاشياء بصورهاى فى بطن امّهااتها لأن الصورة هي الأم كما يأتى فولدت الأم التي هي الصورة الشىء المتكوّن من المادة والصورة.

قلت والمشية هي ادم الاول (ع) وحوّأؤه هي الجواز وهي كفؤه لاتزيد عليه ولا تنقص عنه كما اشرنا اليه سابقاً فافهم.

اقول وذلك لما ورد ان الله سبحانه خلق الف الف عالم والف الف آدم انتم فى آخر تلك العوالم واولئك الآدميين وفى بعض الأخبار لم يخلق منها شىء من الطين غيركم و اشارت الأخبار الى ان المراد منها الأطوار والعوالم ويعلم من ذلك ان اول تلك الآدميين المشية وحوّاء ذلك آدم هو الجواز والامكان بقول مطلق يعنى ان اريد به المشية الامكانية فالمراد بالجواز حينئذ الامكان المطلق الراجح وان اريد به المشية الكونية فالمراد بالجواز حينئذ المقيد للتساوى^١ وان تفاوتت مراتبه فى السبق الا انها يجمعها كلها الوجود بشرط شىء وقولى وهي كفؤه ، معناه انها لاتزيد^٢ ولا تنقص عنه ومعنى هذا كما تقدّم انه لا يكون شىء ممكن لاتتعلق به المشية ولا يكون شىء من المشية خارجة عن الامكان اذ خارج الامكان ليس الا الوجوب والوجوب لاتتعلق به مشية (مشيته خل). قلت وهذا هو الثار المشار اليها فى قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فمكانه الامكان ووقته السرم.

اقول هذا فى التاويل هو النار المذكورة فى القرءان المجيد يعنى ان الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله التي هي الزيت فى الآية تكاد ان تخرج فى الكون قبل التكوين وذلك لشدة قابليتها وقربها من مقام المشية فمثل للمشية بالنار وللحقيقة المحمدية بالدهن وللعقل الكلى المتكوّن من تعلق

^١ (التساوى نسخة م. ص)

^٢ (لاتزيد عليه نسخة م. ص)

المشية بالحقيقة المحمّدية بالمصباح المتكوّن من تعلق النار بالدهن و وقت الفعل هو السرمد و اما اول فائض من الفعل بل و ارض الجرز اللذين هما قبل العقل فعلى احتمال انهما لاحقان بالسرمد لتقدّمهما على العقل الذى هو مساوق لأوّل الدهر و على احتمال انهما من الدهريّات لأن السرمد انما هو وقت للفعل و هما من المفعولات لا من الفعل و على احتمال انهما برزخ بين السرمد و الدهر فيكون وجههما فى السرمد و فعلهما فى الدهر .

قلت فهو للسرمد كالأطلس للزمان فكما انه ليس محدّبه فى مكان و لا زمان و انما المكان و الزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلاثة عن الآخر و كلّما قرب من محدّبه من الجسم و الزمان و المكان لطف ورقّ و كلّما بعدّ منه كثف و غلظ .

اقول فهو اى المشية بالنسبة الى السرمد كالفلك الأطلس بالنسبة الى الزمان فكما ان محدّب الفلك الأطلس ليس فى مكان لأنه محدّد الأمكنة و الجهات و لا فى زمان لأن الزمان لا يكون الا ظرفا للجسم و ليس وراء محدّبه جسم ليكون ما خرج من الزمان عن محدّبه ظرفا له و هذا هو الحق فى هذه المسألة التى تسافلت دونها عقول الحكماء و انحطت عنها افهام العلماء و لقد كثرت فيها الأقوال و اختلفت و تنافرت فيها الآراء و اضطربت و الحق هذا و هو ان المكان و الزمان ظرفان للجسم و هما من مشخصاته و المشخصات حدود الماهية و اجزاء القابلية و الحدود و الأجزاء مقوّمات للشئ فهى جزء ماهيته و لا يمكن ان يوجد جسم بلا مكان و لا زمان و لا مكان بلا جسم و لا زمان و لا زمان بلا جسم و لا مكان فكل واحد شرط للآخرين مقوم لهما فيجب بحكم هذه القواعد الضرورية ان تكون الثلاثة متساوقة اذا وجد واحد وجد الاثنان و اذا فقد فقدوا و هذا معنى قولى و انما المكان و الزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلاثة عن الآخر و اعلم ان الأجسام على ثلاثة اقسام : قسم لطيف جدّا تقرب لطافته من عالم المثال كمحدّب الفلك الأطلس و قسم كثيف جدّا كالمركبات السفلية مثل الحجارة و التراب الكثيف و قسم متوسط بينهما

كالأفلاك السبعة وحيث كان مشخصات كل شيء من نوعه فى اللطافة والكثافة و كان المكان والزمان من المشخصات كما تقدّم وجب ان يكون مكان محدّب محدّد الجهات وزمانه المتساوقين له كما مرّ الطّف ما يمكن فيهما بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك و هما فى الافلاك الباقية متوسطان وفى الأجرام السفلية كثيفان غليظان كل شيء منهما بحسب ما يشخصانه وفى دليل الحكمة دليل هذا فإنّ سرعة حركة الفلك الأطلّس وتوسط حركة الأفلاك وبطء المتحرّكات السفلية ذلك و اما فلك الثوابت فبطء حركته لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه اذ لكل نجم حركة بخصوصه حركة تدوير او حركة حامل والذى يقوى فى نفسى ثبوت افلاك التدوير لها وبهذه النسبة تعتبر المجرّادات فإنّ الدهر وقتها وهو فى العقول كما فى المحدّد الطّف منه فى النفوس كما فى الأفلاك السبعة وشدة كثافته وغلظه فى الطبايع وجواهر الهباء كأجرام السفلية فاذا عرفت هذا فى الزمان وفى الدهر فاعلم ان السرمد ليس فيه تعدّد ولا تغاير فاعتبار التفاوت بالنسبة الى وجوه المشية انما هو باعتبار تعلّقها بمتعلقاتها على نحو ما ذكرنا و انما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت فى الأجسام على جهة الحقيقة لتعرف هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار وقد اشار تعالى الى شدة لطافته فى قوله تعالى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ولم يكن هذا فى ساير الحوادث.

قلت كذلك هذا الوجود اى الجواز الراجع كلّما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد لطف ورقّ حتّى يكاد يخفى عن نفسه و حتّى يكاد يظهر فى كل شيء.

اقول يعنى انّ هذا الوجود الراجع اعنى المشية كلما قرّب من نفسه اى من لحاظ العليّة من الفعل والامكان والسرمد ومنّ هنا بيانية اى كل واحد من الفعل ومن الامكان الذى هو مكان الفعل ومن السرمد الذى هو وقت الفعل

قرب من نفسه اى من جهة لحاظ عليّته لنفسه لَطْفَ و رَقِّ اى لم يجد نفسه حتى يكاد يخفى عن نفسه اى لا يشعر بنفسه لكمال فنائه فى وجه بقائه و لم يجد نفسه حتى يكاد لا يخفى عن شىء من آثاره لكمال ظهوره بها لها .

قلت و كلما بَعُدَ عن نفسه منها غلظ اى ظهر حتى يكاد يظهر فى المفعولات و حتّى يكاد يفقد منها .

اقول و كل واحد من الثلاثة بَعُدَ عن نفسه اى عن لحاظ عليّته لنفسه منها اى من الثلاثة غُلُظَ يعنى ظهر حتى يكاد يظهر فى المفعولات التى هى آثاره بالكلية او الجزئية اى الركنية اى حتى يقال ان هذه الأشياء هى ذاته و لأجل عدم ملاحظة بعض الصوفية كضرار و اصحابه لعلّيته لنفسه قالوا هو جزء الأشياء و ركنها الأعظم و ان الأشياء مركبة من وجود هو الفعل و من ماهية هى الحدود و المشخصات و ظهر ايضا حتى يكاد يفقد منها اى لا يكون علة لها و ذلك عند عدم ملاحظة عليّته لنفسه التى هى عليّته لغيره لأنّ عليّته لنفسه عين عليّته لغيره فاذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية فى المفعولات اذ لا تعرف الا بملاحظة عليّة العلة . قلت فالامكان و السرمد انتهيا به .

اقول يعنى انهما انتهيا به و انتهى بهما و انتهى كل واحد منهما بالآخرين . قلت و كما ان المحدّد و المكان فى الزمان و هو و المحدد فى المكان و الزمان و المكان فى المحدّد اى كلّ واحدٍ من الثلاثة حاوٍ للآخرين كذلك الفعل و الامكان و السرمد كل واحدٍ منها حاوٍ للآخرين و كل واحدٍ متّيه بالآخر من الثلاثة .

اقول هذه الكلمات يعلم معناها مما سبق و هو أنّ كل واحد منها حيث وجد وجد الآخران و حيث فقد فقد الآخران فى الذات و الصفات و التأثيرات . قلت الا ان الوجودات الثلاثة على اوضاع ثلاثة فالواجب ازاله ذاته و مكانه ذاته .

اقول هذا القسم الأوّل مما يقال عليه الوجود و هو الواجب تعالى و هو واحد بكل اعتبار اى فى نفس الأمر و فى الواقع و فى التعقل و فى الاحتمال و

الامكان والفرض لا كثرة فيه ولا تعدد لافى ذاته ولا فى صفاته ولا شريك له فى افعاله ولا فى عبادته فله التوحيد الخالص ، الا لله الدين الخالص .
قلت والممكن الذى هو الوجود المقيّد وهو جميع المفعولات مكانه غير زمانه وهما غير ذاته .

اقول ان الأشياء المخلوقة لا يمكن ان تنفك عن التأليف المقتضى للتعدد والتكثّر والمغايرة فمشخصاته وان كان انما يتعيّن ويتشخص بها الا انها من حيث انفسها ومن حيث مفهومها وقبل التأليف ولو اعتباراً مغايرة له فوجب اعتبار التعدد فيها فخلص التوحيد الحق لله سبحانه .

قلت واما الجواز الراجح فمكانه وزمانه بالنسبة اليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين بين ليس على حدّ الوجوب فى الاتحاد ولا على حدّ الممكن فى التعدد هذا بالنسبة الى نفسه وبالنسبة الى ارتباطه بالممكن فمتغايرة مغايرةً ابسط من مغايرة الممكن فافهم .

اقول ان الوجود الراجح اعنى المشية اذا اعتبر مكانه الذى هو الامكان ووقته اعنى السرمد بالنسبة اليه كانا متحدّين معه فى نفس الامر وفى الواقع مغايرين له فى اعتبار الفؤاد فنسبته الى الوجود الحق باعتبار عنوانه اى دليله اعنى مقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان من حيث هى عنوانه والى الوجود المقيّد اعنى المفعولات نسبته التوسط وذلك باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين لأنّ الواجب لا يدرك من عنوانه التعدد والكثرة لافى الواقع ولا فى التعقل والممكن يدرك منه التعدد فى الطرفين وهذا الوجود الراجح لا يدرك منه التعدد فى الواقع ويدرك منه فى التعقل فهو بين بين وهذا مرادنا من قولنا ليس على حدّ الوجوب فى الاتحاد ولا على حدّ الممكن فى التعدد وقولى هذا بالنسبة الى نفسه اى هذا التوسط المذكور هو بالنسبة الى نفسه واما اذا اعتبرنا ذلك بالنسبة الى ارتباطه اى تعلّقه بالممكن المتعدد المتكثّر ففيه تغاير وتكثّر باعتبار التعلق كما قلنا فى التمثيل بحركة يد الكاتب فى تعلّقها بالحروف المتعددة المتغايرة المتكثّرة ولكن ليس مثل تغاير متعلّقه لأنّ تعدد متعلّقه وتغايره ذاتيّ و

تعدّده ليس لذاته وانما نسب اليه باعتبار متعلقه وهذا معنى قولى فمتغايرة
مغايرة ابسط من مغايرة الممكن .

قلت : الفائدة الرابعة فى الاشارة الى تقسيم الفعل فى الجملة .

اقول هذه الفائدة معنونة بتقسيم الفعل لأننا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه
اقتضى بيانه ذكر تقسيمه الى هذه الأقسام فى التسمية باعتبار متعلقه .
قلت اعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلّقه بالمفعولات ينقسم الى اقسام
فالاول مرتبة المشية وهى الذكر الاول كما قاله الرضا (ع) ليونس .

اقول الفعل اذا كان متعلقا بوجود الشىء اعنى كونه يسمّى مشية لأن
الوجود هو اول ما يذكر به الشىء ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما
المشية قال لا قال هى الذكر الأوّل تعلم ما الارادة قال لا قال هى العزيمة على ما
يشاء تعلم ما القدر قال لا قال هى^١ الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء
الحديث ، ومعنى كون المشية هى الذكر الأوّل ان اول ذكر الله تعالى للشىء
ان يذكره بكونه اى بان يوجد كونه وايجاد الكون الذى هو الوجود هو المشية
و المراد بالذكر الأوّل المعنى المصدري ومعناه الوجود على تاويله بالمفعول و
على تاويله بالفاعل هو المشية .

قلت و المراد ان الشىء قبل المشيّة لم يكن له ذكر فى جميع مراتب
الامكان فاول ذكره معلوميته فى كونه .

اقول يعنى انّ الشىء اذا لم يكن شيئاً لم يذكر لأنه انما يذكر بانه هو وانه
شىء و شيئته انما هو^٢ بوجوده اذ لا شيئية لما لم يوجد فاول ان يكون مذكوراً
كونه شيئاً وهو كونه موجوداً وهو اول ما يذكر به والفعل المتعلق بتكوينه هو
المشية فلأجل ذلك قال عليه السلام هى الذكر الأوّل يعنى اول ما يذكر به فإن
قلت كيف يكون هذا اول الذكر والشىء مذكور فى العلم قبل ايجاده قلت قد

^١ (هو نسخة . م . ص)

^٢ (هى نسخة . م . ص)

قرّرنا أنّ الشئ اول كونه معلوما كونه ممكنا و كونه ممكنا بالمشية الامكانية فهو مذكور في المشية بما هو مشاء به ففي المشية الامكانية هو اول ما ذكر^١ في امكانه و في الكونية اول ما ذكر بها في كونه فاذا قيل المشية هي الذكر الأول للشئ صدق على المشيتين الا انه هنا المراد به الذكر الأول الخاص بالمتشخص المتميّز وهو لا يتحقق الا في المشية الكونية واما المشية الامكانية فإثّه وان كان مذكورا فيها قبل الكونية الا انه على وجه كلى لا يتخصص به بل يصلح له و لغيره كما اذا اخذت مدادا بالقلم لتكتب به اسم زيد فقبل الكتابة لم يكن زيد مذكورا على جهة الخصوص و التعيّن بالمداد الذي على القلم لجواز ان يبدو لك فتكتب به اسم عمرو او لا تكتب شيئا فليس مذكورا بمشيتك الامكانية على الحقيقة قبل ان تكتب به الا على جهة الامكان الذي تساوى فيه هو و عمرو و خالد و الجبل و البحر و ما اشبه ذلك فقولى لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان يعنى على جهة الخصوص و التعيّن لا مطلقا و قولى فاؤل ذكره معلومته في كونه يعنى به الذكر الخاص به كما قلنا.

قلت و مثاله فيما يبدو لك ان تفعله فإثّه لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذا ذكرته كان ذكرك له اول مراتب وجوداته و هي كونه.

اقول يعنى انّ الشئ الذى تريد فعله لم يكن له ذكر منك قبل فعلك و الا لم يكن مفعولا لك او (وخل) انك فعلته قبل هذا فاذا فقد من الأمرين كان عدما قبل فعلك ليس بمذكور فاذا خطر على قلبك فعله فانت ذكرته و هو معنى انك شئت فعله باؤل خطوره على قلبك و اذا تأكد العزم كانت الارادة كما يأتى هذا مثال صحيح فى حق من تكون منه ارادة و ميل للفعل قبل ان يفعل و يتفكر و يتروى و اما الواجب عز و جل لم يكن كذلك لأنه لا يفكر و لا يهّم و لا يروى و ليس له ميل الى شئ و لا داعٍ بيعثه على الفعل و انما ذلك منه سبحانه فعله للشئ من غير سبق شئ على فعله فاؤل ايجاده وجود زيد هو مشيته تعالى

^١ (ما ذكر بها نسخة م. ص)

لايجاد زيد لأن وجوده اول ما ذكره الله وهو وجوده .

قلت : والثانى الارادة وهى العزيمة على ما شاء وهى ثانى ذكره و معلومته فى عينه ولم يكن له وجود قبله الا الذكر الاول الذى هو كونه وهو صدور الوجود قبل لزوم الماهية له .

اقول هذا هو القسم الثانى من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه وهو الارادة التى هى العزيمة على ما يشاء ويسمى الفعل بالارادة اذا كان متعلقا بالعين التى هى انيته و ماهيته وهى اى الارادة ثانى ذكره لأن اول ذكره المشية وهذه الرتبة معلومته فى عينه اى انه معلوم بعينه كما انه فى الرتبة الأولى معلوم بكونه و انما قلنا هنا انها ثانى ذكره لأن اول ذكره المشية و بعد المشية الارادة وهى ثانى ذكره و قولى الا الذكر الأول الذى هو كونه يعنى ان ذكره الأول ذكره بكونه اى بوجوده قبل لزوم الماهية به اذ بعد لزومها له تكون العين اى الذات لانها لا تتحقق الا بالكون و اعلم ان الكون لا ينفك عن العين لتلازمهما فى الظهور الا انه فى التقدّم الذاتى يكون الكون سابقاً فى التحقق على العين بسبعين سنة وان كانا فى الظهور متساوقين .

قلت و بها تلزمه الماهية و بالمشية كانت الارادة لترتبها عليها .

اقول و بها اى بالارادة تلزم الماهية للوجود لأنها هى المثبتة لها فيه و انما كانت الارادة متأخرة عن المشية لأن الارادة مترتبة على المشية و ذلك لأن المشية هى الذكر الأول و الارادة هى العزيمة على ما يشاء فتكون مترتبة عليها اى على المشية لأنها العزيمة على المشية و العزيمة على الشئ مترتبة على سبق ثبوته .

قلت : و الثالث القدر وهو الهندسة الايجادية و فيه ايجاد الحدود من الارزاق و الاجال و البقاء و الفناء و ضبط المقادير و الهيئات الدهرية و الزمانية من الوقت و المحل و الكم و الكيف و الرتبة و الجهة و الوضع و الكتاب و الاذن و الاعراض و مقادير الاشعة و جميع النهايات الى انقطاع وجوداته .

اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه

وهو القدر والمراد به فعل الله المتعلق بالحدود وقولى وهو الهندسة الایجادیة الخ ، كما هو فى قول الرضا علیه السلام لیونس فى تفسیر القدر وربما فسّرت بالحدود او عطفت علیها ارید به ما یşملها فإنّ الهندسة هى الحدود المعنویة و الظاهرية كالأرزاق من الغذاء والعلوم وتعلیم الصناعات والتیسیر للأعمال الصالحات والطالحات والأسباب المؤدیة الى مسیباتها و كالأجال الابتدائیة و الانتهاءیة بمعنى أنّ كل شیء محدث فله ابتداء معین و انتهاء مقدّر و كالبقاء ای أنّ كل شیء له بقاء فى الأكوان مقدّر لا یزید و لا ینقص و كالفناء من الأكوان كذلك و ضبط المقادیر ایضا كذلك یعنى انها من التقدير لأنها من المشخصات و كالهیئات الدهریة و الزمانیة كالحركات و السکنات و الأوضاع و النسب و كالحدود الستة اعنى الوقت و المحل و الكمّ و کیف و الرتبة و الجهة الخ ، فإنّ الهیئات الدهریة و الزمانیة تشمل جمیع الحدود و المقادیر و العطف علیها عطف تفسیری او عطف خاصّ على عام و كالوضع بمعانیه الثلاثة اعنى افتقار الجوهر الفرد الى حیّز و ترتّب اجزاء الشیء بعضها على بعض و ترتّب اجزاء الشیء على غیرها بل على الأمور الخارجیة و كالكتاب و المراد به ان كل شیء فمن اسباب كونه و بقائه و توصّله الى ما خلق له ان تكون جمیع احواله و اعماله و اقواله و حركاته و سکناته مكتوبة فى الكتب الالهیة و الألواح السماویة و الأجرام السفلیة و غیر ذلك لاقتضاء الأسباب منها لمسیباتها فمنها المبادئ التى بها تكون الأشياء و منها النهايات التى تكون عن الأشياء مثل الأول أنّ وجود زید متوقفٌ على اثباته فى اللوح المحفوظ و فى الألواح الجزئیة و مثل الثانى وجود امثاله و صفاته و وجوده مقتضى لا یجاد امثاله و صفاته فى وجه اللوح و وجوه الألواح فلو لم یقتضِ وجوده ذلك لم تقتضِ کتابته فى اللوح المحفوظ و وجوده لأن المقتضى من نوع واحد و ان اختلف فى الشدّة و الضعف و كالأذن یعنى أنّ كل شیء لا یخرج من الامکان الى الاکوان و من الحركة الى السكون و من السكون الى الحركة و من حال الى حال و من الأكوان الى الامکان بمعنى انه لا ینتقل من شیء الى شیء بل و لا یبقى على حال الا باذن الله سبحانه و

كالأعراض يعنى ان كل شىء فجميع ما تنسب اليه من الأعراض بجميع ما يراد منها من مشخصاته ومعيناته وكذلك ما تلحق تلك الأعراض من الأعراض و اعراض الأعراض مثل الحركة وسرعة الحركة وشدة السرعة وهكذا وكذا مقادير الأشعة واشعة الأشعة وهكذا الى ان تنتهى وجوداتها وهو قولنا^١ مقادير الأشعة وجميع النهايات الى انقطاع وجوداته الى وجودات الشىء الذاتية والعرضية اللاحقة له واللاحقة لللاحقة له وكل ذلك من احكام التقدير ومتعلقاته وما يتعلّق به من الفعل يسمّى قدراً.

قلت وفى هذا اول الخلق الثانى وبدء السعادة والشقاوة وبالارادة كان القدر لترتبه عليها.

اقول وفى هذا القسم اعنى القدر من اقسام الفعل اول الخلق الثانى يعنى ان الصانع اذا اراد ان يصنع شيئاً لا بدّ له من مادة يصنع منها الشىء فغير الله سبحانه يأخذ مادة مطلوبه مما صنع الله عز وجل واما الله سبحانه فلم يكن عنده فى ملكه شىء الا ما صنعه فاذا اراد ان يخلق خلقاً خلق مادة ذلك المخلوق و صنعه من تلك المادة كالكتاب فإنه يصنع المداد أولاً ثم يكتب منه ما شاء فالخلق الأول هو صنع المادة والخلق الثانى هو الصنع من تلك المادة كما مثلنا فالمداد هو الخلق الأول والكتابة هو الخلق الثانى وهو ان يأخذ حصّة من المادة و يقدرها على حسب ما يريد فالتقدير هو الخلق الثانى وفيه السعادة والشقاوة مثل الخشب الذى هو الخلق الأوّل ليس فيه سعادة ولا شقاوة فاذا عمل منه باباً او سريراً او صنماً ثبت^٢ السعادة والشقاوة فى الخلق الثانى لأنه محل التصوير والصورة هى الأمّ التى يسعد من يسعد فى بطنها ويشقى من يشقى فى بطنها كما يأتى بيانه ان شاء الله وقولى بالارادة كان القدر ، مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام كما فى الكافى وانما كان القدر بالارادة لأنها هى صنع المادة التى

^١ (قولنا ونسخة . م . ص)

^٢ (ثبتت نسخة . م . ص)

يتوقف التقدير عليها ولهذا قلنا لترتبه اى لترتب القدر على الارادة.

قلت وهذه الاشياء المذكورة تجرى فى الخلق الاول على نحو اشرف و
انما ذكرت هنا لأنه محل الهندسة وهناك محل بساطة .

اقول يعنى ان هذه الأمور المذكورة اعنى ايجاد الكون والعين الذى هو
الخلق الأول و ايجاد الحدود و الهندسة الذى هو الخلق الثانى و ما فيهما من
المراتب و التفصيل يجرى فى الخلق الأول اى اليجاد^١ الكون والعين فاننا مثلاً
نقول فى قول الصادق عليه السلام لا يكون شىء فى الارض و لافى السماء الا
بسبعة بمشية و ارادة و قدر و قضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على
نقص واحدة فقد كفر او فقد اشرك على اختلاف الروايتين و كذا فى قوله على
نقض بالضاد المعجمة و بالمهملة على اختلاف الروايتين و ظاهر الروايات ان
المراد بالشىء هنا هو المفعولات من الغيب و الشهادة فاننا نقول انه ايضا جارٍ فى
الأفعال لعموم الشيئية و لاشتراك الكل فى مقتضيات الحكمة فلا فرق فى ذلك
بين الأفعال و المفعولات بل كل تلك الأمور السبعة تجرى فى كل شىء من
الحوادث فى كل شىء بحسبه فالأشرف و الأبسط تكون فيه بنحو اشرف و
ابسط نعم هى فى الخلق الثانى اظهر و اما فى الخلق الأول فخفية فلأجل ذلك
ذكرتها فى ذكر الخلق الثانى و لهذا قلت و انما ذكرت هنا اى فى الخلق الثانى
لأنه محل الهندسة اى الحدود و المقادير و هناك يعنى الخلق الأول محل بساطة .

قلت : و الرابع القضاء و هو اتمام ما قدّر و تركيبه على النظم الطبيعى
فالقدر كتقدير آلات السرير للطول و العرض و الهيئة و القضاء تركيبها سريراً .

اقول : الرابع من الأقسام القضاء و هو اتمام ما قدّر يعنى ان الصانع اذا اخذ
حصّة من المادة و قدّرها على ما يريد قضاها اى اتمّها على الصورة المرادة له
كالتجّار اذا اخذ شيئاً من الخشب و قدّره على هيئة السرير من طول و عرض
نظمه و اتمه على نظمه الطبيعى و هو معنى انه قضاه كما قال عزّ من قائل

^١ (ايجاد نسخة . م . ص)

فقضيهن سبع سموات الآية .

قلت : و الخامس الامضاء وهو لازم للقضاء وهو اظهاره مبين العلل
مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية الالهية فيه .
اقول : الخامس من الأقسام المذكورة الامضاء وهو فى الغالب لازم
للقضاء بمعنى انه لا ينفك عن القضاء ولذا ورد اذا قضاه فقد امضاه ، لأنّ الشئ
اذا تمّ كان فى الغالب لا تعرض له موانع الامضاء من جهة أنّ القضاء والاتمام انما
يكون من الفاعل لامضائه و قلّ ان تكون الحكمة مقتضية لمجرّد اتمامه خاصّة
ثمّ يبدو له محوه نعم من جهة انه بالاتمام لا يخرج من امكان المحو والتغيير و
التبديل بل جاز عليه ذلك فربما جرت عليه المشية بالتغيير فلذا قلنا فى الغالب و
معنى الامضاء اظهار الشئ تاماً و معنى تمامه اشتماله على جميع ماله و ما
يترتب عليه و من ذلك كونه مبين العلل مشروح الأسباب ليكون دليلاً ومدلولاً
عليه و لو لم تظهر منه آثار المصنوعية لم يكن دليلاً و لو لم تبد منه ظلمة الانية
لم يستدل عليه و اذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن ايجاده الذى يتوقف الامضاء
عليه فلذا قلنا مبين العلل مشروح الأسباب لاجتماع مراتب التعريف يعنى انه
انما خلق ليعرف صانعه و يعرف به صانعه سبحانه فخلقه تعريف من الصانع
سبحانه له و لغيره فى جميع مراتب وجوده كالكون والعين^١ و القضاء فانها اى
مراتب التعريف و التعرف فيها اجتمعت فى رتبة الامضاء لأنه انما يكون بعد
التمام فيجب ان يكون مبين العلل مشروح الأسباب او^٢ لا تنتظر مرتبة للتعرف و
التعريف بعده و قولى لآثار الصفات الفعلية فيه ، معناه ان الآثار هى آيات
التعريف و هى آثار الصفات لا آثار الذات كما توهمه بعضهم فإنّ الذات لا آثار
لها و انما الآثار لافعالها و انما قلت الصفات الفعلية لأن الآثار التى هى الآيات
انما هى آيات للصفات التى هى جهة المعرفة و ليست آيات للأسماء و لا للذات

^١ (و العين و القدر نسخة . م . ص)

^٢ (اذ نسخة . م . ص)

لأن الأسماء لاتفيد المعرفة وانما تفيد التعيين فتصدق مع التشبيه والتعدد و الحدوث والتركيب وكذلك الذات اذ لا آيات لها الا باعتبار افعالها وقولى فيه اى فى الامضاء لانتهاى كل الآثار والتعريف اليه .

قلت فالاربع المراتب الاول هى الاركان للفعل والخامس بيانها .
اقول يعنى ان المشية والارادة والقدر والقضاء هى اركان للفعل الذى يتم به المفعول باعتبار متعلقاتها كما قلنا سابقا فبالمشية كونه وبالارادة عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء اتمامه فهذه الأقسام وان كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكنها باعتبار متعلقها اربعة وهى اركان للفعل اى لفعل المفعول الذى به يتم والامضاء الذى هو الخامس بيانها كما تقدّم لاجتماع مراتب التعريف لآثار الصفات الفعلية الالهية فيه .

قلت وبالقدر كان القضاء وبالقضاء كان الامضاء .
اقول هذا مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام قوله^١ فبالمشية كانت الارادة وبالارادة كانت القدر الخ ، بعضه صريح وبعضه فى ضمنه .
قلت فهذه الاربعة هى صبح الازل .

اقول قولى فهذه الأربعة انما كان (كانت خل) الى الفعل اربعة مع انه واحد لأن تعدده فى الأسماء انما هو باعتبار متعلقه .

قلت والنور الذى اشرق من صبح الازل اربعة انوار هى العرش الذى استوى عليه الرحمن برحمانيته التى هى هذه الاربعة المراتب من الفعل .

اقول النور الذى اشرق من صبح الأزل مأخوذ من قول امير المؤمنين عليه السلام لكميل (ره) ومعنى ذلك الذى اشرق من المشية وهو نور واحد وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء الا انه بعد ارتباط القابليات به كان اربعة انوار وهذا الانقسام من حكم الحكيم عز وجل بمقتضى القابليات وهذه

^١ (فى قوله نسخة م. ن)

^٢ (كان نسخة م. ن)

الأنوار هي مجموع الصفات الرحمانية التي استوى بها الرحمن عز وجل على عرشه أي ظهر بها يعني أظهر آثار سلطانه وقدرته فيها وبها أعطى كل ذي حق حقه بمقتضى قابليته وإنما كانت أربعة لأن مقتضى قابليات الوجودات الكونية أربعة الخلق والرزق والموت والحيوة كما قال عز من قائل الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميّتكم ثم يحييكم وهذه الأنوار الأربعة هي العرش فهي أركانها فهو مركب منها فهي العرش وبها ظهر على العرش إذ العرش له اطلاقات وهذه أحدها وقولى التي هي هذه المراتب الأربع من الفعل ، أريد به أن المراتب الأربع من الفعل التي ذكرنا أنها تعددت باعتبار متعلقاتها أنها بلحاظ تعددها لتعدد متعلقاتها صدر عن كل واحد منها نور وتلك الأنوار الصادرة المتعددة باعتبار قابليتها هي هذه الأربعة الأنوار التي هي مجموع العرش وأركان العرش بمعنى أن العرش مركب منها وينقسم إليها .

قلت فالنور المشرق عن المرتبة الأولى هو ركن العرش الأيمن الأعلى وهو النور الأبيض .

أقول الأول من الأنوار الأربعة المشرقة من صبح الأزل النور الأبيض^١ هو المشار إليه في آية النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الآية ، وهو العقل الكلى وعقل الكل كما فى الأخبار وكلام الحكماء وهو القلم وهو أول الوجودات المقيّدة وهو النور الأبيض ومنه ضوء النهار وعنه تصدر الأرزاق بواسطة ميكائيل لأن ميكائيل يستمد منه فى إيصال الأرزاق إلى المستحقين وطبعه بارد رطب وهو الركن الأيمن الأعلى يعنى الأول الباطن وهو اثر المشية من اقسام الفعل .

قلت والنور المشرق عن المرتبة الثانية هو ركن العرش الأيمن الأسفل وهو النور الأصفر .

أقول هذا النور الثانى المشرق عن المرتبة الثانية اعنى الإرادة التى هى

^١ (الأبيض ونسخة . م . ص)

منشأ العين و تمام الخلق الأول و هو الروح المحمدى صلى الله عليه وآله و من نوره خلقت البراق و هو النور الأصفر قال صلى الله عليه وآله 'لورد الأصفر من عرق البراق و هو الركن الأيمن اى الأول الاضافى الأسفل اى الباطن الاضافى لأنه تحت النور الأول و ظاهره و منه اصفرّت كل صفرة فيما دونه و عنه تصدر الحيوّة لكل حيّ بواسطة اسرافيل لأن اسرافيل يستمدّ منه الحيوّة و به يفيض الحيوّة على ذوات النفوس و الأرواح و طبعه حارّ رطب و هو اثر الارادة من اقسام الفعل .

قلت و النور المشرق عن المرتبة الثالثة هو ركن العرش الايسر الاعلى و هو النور الاخضر .

اقول هذا هو النور الثالث المشرق عن المرتبة الثالثة من الفعل اعنى القدر و هو ركن العرش الايسر اى الظاهر الأعلى اى الباطن الاضافى و هو النور الأخضر الذى اخضرّ منه كل خُضرة فيما دونه و هو النفس الكلية واللوح المحفوظ و عنه يصدر الموت لكل ذى روح بواسطة عزرائيل لأنه يستمدّ منه و طبعه بارد يابس و هو اثر القدر من اقسام الفعل .

قلت و النور المشرق عن المرتبة الرابعة هو ركن العرش الايسر الاسفل و هو النور الاحمر .

اقول هذا هو الرابع و هو النور المشرق عن المرتبة الرابعة من الفعل اعنى القضاء و هو النور الأحمر الذى احمرّت منه كل حمرة مما دونه و هو الطبيعة الكلية و عنه يصدر الخلق بواسطة جبرئيل عليه السلام لأن جبرئيل يستمد منه فى ايجاد الأشياء و طبعه حارّ يابس قال صلى الله عليه وآله انورد الأحمر من عرق جبرئيل عليه السلام و هو ركن العرش الايسر الأسفل اى آخرها اعنى الأرکان و ظاهرها و هو اثر القضاء من اقسام الفعل .

قلت فالبياض من المشية لكمال البساطة .

اقول انما كان النور المشرق عن المشية ابيض لكمال بساطتها و هذا النور اثر البسيط فيكون بسيطا و البساطة تقتضى البياض كما ان التركيب يقتضى

السواد وانما قلنا لكمال البساطة لأن جميع الأقسام كلها بسيطة الا ان المشية هو اول الأقسام واول الایجاد فلا يكون وجوده مترتباً على غيره بخلاف باقى الأقسام فإنّ كلا منها مترتب على ما قبله فلا يكون كاملاً فى البساطة لما لحقه من الترتب على الغير واعلم ان العلماء اختلفوا فى البياض هل هو لون ام لا فقل ان له لون ويدل عليه ما روى عن على بن الحسين عليهما السلام قال نور ابيض منه ابيض البياض الحديث ، فلو لم يكن لوناً لما قال عليه السلام منه ابيض البياض ، اذ قوله عليه السلام منه ابيض البياض ، دليل على ان البياض لون صبغه صانعه من مادة البساطة وقل ان له ليس لوناً ويدل عليه الرواية الأخرى عنه عليه السلام قوله منه البياض ومنه ضوء النهار فقوله منه البياض ، يدل على انه صفة الوجود الذاتية اذ مقتضاه البياض لبساطته والحاصل انه على كل تقدير فمنشأ البساطة . قلت والصفرة من الارادة لزيادة الحرارة فى البياض .

اقول انما كان النور الصادر عن الارادة اصفر لأن المشية لما كان الصادر عنها ابيض وكانت الارادة التى هى تأكيد المشية زيادة طلب وميل وهو يقتضى الحرارة زيادة على المشية وكانت الارادة متعلقة بمتعلق المشية الذى هو قبل تعلقها به ابيض القت الارادة حرارتها على ذلك البياض الذى قلنا ان طبيعته بارد رطب فكان اصفر لانقلاب برودته الى الحرارة فكان حاراً رطباً وانما كان الحار^١ الرطب فى الكلى اصفر لأنه طبع الحيوة وهو معنى قولى لزيادة الحرارة فى البياض .

قلت والخضرة من القدر لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة .

يقول انما كان النور الصادر من القدر اخضر لأن القدر تصدر عنه الحدود والهيئات وهى كثيرة والكثرة سواد كما ان البساطة بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الأصفر لأن التقدير فيه اجتمع السواد والصفرة ، والخضرة تتركب

^١ (حاراً رطباً ولون الحار تسخنه الشمس)

(تركب خل) منهما وهو معنى قولنا لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة كما ذكرنا قبل ذلك.

قلت والحمرة من القضاء لاجتماع بياض المشية بصفرة الارادة فى حرارة حكم القضاء بالامضاء.

اقول انما كان النور الصادر عن القضاء احمر لأنه مركب من النور الأصفر الصادر عن الارادة ومن بياض النور الصادر عن المشية فهو مركب منهما بحرارة حكم القضاء بالامضاء وهو حتم التكوين و اذا اجتمعت الصفرة بالبياض فى حرارة معتدلة حصلت الحمرة من الجزئين اعنى البياض والصفرة كالزنجفر فإنه مركب من الزبيق الأبيض والكبريت الأصفر يوضعان بعد مزج بعضهما فى بعض^١ فى نار معتدلة ليست بشديدة فيتكوّن منهما الزنجفر الأحمر وهو تكوّن طبعى والعرش مركب من هذه الأربعة الأنوار التى دار عليها الوجود فليس شىء فى الأكوان من ذات او صفة غيب او شهادة الا وهو متقوم بهذه الأربعة.

قلت ثم اعلم انه اذا اطلق خلق قد يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغةً .
اقول لما ذكرت تقسيم الفعل باعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز استعمال بعضها مكان بعض فقد يطلق خَلَقَ الذى هو معنى شاء الكون ويراد منه معنى برأ الذى هو معنى ارادَ ومعنى صَوَّرَ الذى هو معنى قَدَّرَ وهكذا وذلك جايز بحسب اللغة الظاهرة المعروفة بين الناس وكثيراً ما يخاطب اهل الشرع (ع) المكلفين بهذا الاتّهم لا يعرفون الا ما هو لغتهم ومصطلحهم وقد قالوا عليهم السلام اتّا لانخاطب الناس الا بما يعرفون ، نعم لو اجتمعت الأفعال المختلفة باعتبار متعلقاتها لزم ان يراد من كل فعل ما يخصّه باعتبار متعلّقه كما

قلت و اذا قيل خلق و برأ و صوّر فخلق بمعنى شاء اى اوجد الكون اى الوجود و برأ بمعنى اراد اى اوجد العين اى الماهية بالوجود و صوّر بمعنى قَدَّرَ

^١ (بعضهما ببعض نسخة . م . ص)

اى اوجد الحدود .

اقول اذا اجتمعت الأفعال دلّ كل فعل منها على ارادةٍ يخصّه دون ما يصدق عليه لغة فاذا قيل خَلَقَ و بَرَأَ و صَوَّرَ كان خَلَقَ بمعنى شاءَ و بَرَأَ بمعنى ارادَ و صَوَّرَ بمعنى قَدَّرَ قال الله سبحانه هو الله الخالق البارئ المصور فترتب الأسماء الثلاثة على معانيها المختصة بها مع الاجتماع والامادلت عليها لأنها اذا صلحت لها و لغيرها فى الافتراق والاجتماع كانت الثلاثة مترادفة مع انها مختلفة المفاهيم فاذا دلت على معانيها المختصة بها كانت بمعانى افعال تلك المعانى فخلَقَ مع الاجتماع فى الآية بمعنى شاء الذى هو الذكر الأول وفيه يوجد الكون اى الوجود الذى هو المادة الأولى عندنا و بَرَأَ مع الاجتماع بمعنى ارادَ وفيه توجد العين اعنى الماهية الأولى يعنى بالمعنى الأول المتقدم فاذا قلنا الوجود^١ بالمعنى الأول هو المادة الأولى المسماة فى الأجسام مثل الخشب المركب من العناصر الأربعة و الماهية الأولى بالمعنى الأول هى الصورة النوعية وهى انفعال المادة وهى اى الماهية الأولى فى مثل الخشب الصورة الخشبية و اذا قلنا الوجود و الماهية بالمعنى الثانى نريد بالوجود الشئ الموجود من حيث هو اثر فعل الله تعالى و نريد بالماهية الشئ الموجود من حيث هو فهذا مرادنا من الوجود و الماهية بالمعنى الأول و بالمعنى الثانى فتنبه^٢ له فربما نذكر ذلك فى موضع لانيّنه فلا تغفل و صَوَّرَ مع الاجتماع بمعنى قَدَّرَ وفيه توجد الحدود و الهيئات الذاتية و العرضية العينية و المعنوية .

قلت و قال الله تعالى الذى خلق فسوّى و الذى قدر فهدى اى خلق كونه اى وجوده فسوّى عينه بمعنى سوّى ماهيته بوجوده اى جعل فيه ما اذا سئل اجاب .

اقول هذا معنى ما تقدّم و هو مع ملاحظة ما تقدّم لا يحتاج الى بيان .

^١ (فانا قلنا ان الوجود نسخة . م . ص)

^٢ (فتنبّه نسخة . م . ص)

قلت و انما جئى بالفاء فى عطف التسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة كما مر ذكره وهذا فى الخلق الاول .

اقول هذا جواب عن سؤال مقدّر بان قيل لم اتى بالفاء فى عطف سوئ على خَلَقَ و فى عطف هَدَى على قَدَّرَ دون الواو و لم يات بالفاء فى عطف الذى قَدَّرَ على الذى خَلَقَ و الجواب انما جئى بالفاء فى عطف التسوية فى قوله فسوئ لما بين خَلَقَ و سوئ من الملازمة لأن خَلَقَ اثره الوجود و سوئ اثره الماهية اى العين و لا يتحقق فى الظهور احدهما بدون الآخر فلاجل عدم انفكاك احدهما عن الآخر و تلازمهما اتى بالفاء الدالة على الترتيب لأن سوئ مترتب على خَلَقَ و على عدم المهلة لتلازمهما و خَلَقَ فسوئ يقع فى ايجاد المادة و الصورة النوعية و هو قولنا و هذا فى الخلق الأول .

قلت : و الذى قدّر فهدى اى وضع حدوده المتقدم ذكرها و هو الخلق الثانى .

اقول قوله تعالى و الذى قدّر اى اوجد حدود ما اراد تعيينه الشخصى و تميزه بمشخصاته التى هى تلك الحدود المتقدم ذكرها من الأمور الستة و الوضع و الأجل و الكتاب و الاذن و قوله فهدى فى تقديره لأنه اجرى تقديره على ما يقتضى الهداية لأن تقديره على نوع التعريف فيقتضى الهداية ببيان طريق الخير و الشر فاما من قبل طريق الخير فلامتثاله مقتضى التقدير فكان بالتقدير سالكاً طريق الخير و اما من ترك امتثال مقتضى التقدير بعد التعريف جرى له التقدير بمشخصات انكاره بعد الهداية الى طريق الاجابة فكان بالتقدير الجارى على حسب قبوله سالكاً طريق الشرّ فقد هدى للخير بتقديره و انما ضلّ من ضلّ بتركه مقتضى التقدير بعد البيان و اليه الاشارة بقوله تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و قوله تعالى و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فابان سبحانه بان الهداية فى تقديره و هى تقتضى بيان طريق الخير و الشرّ ليكون المكلف مختاراً بتمكينه من فعل الطاعة و فعل المعصية و ذلك البيان و التعريف فى هذا التقدير فهما متساوقان فى

الظهور وان كان التقدير سابقاً في الذات ولاجل هذا عطف بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة و التقدير اول الخلق الثاني و تمامه في القضاء و كماله في الامضاء .

قلت : فهدي اى دلّ على سبيل الهدى و عطف بالفاء لأن القدر به السعادة و الشقاوة .

اقول : فهدي اى دل على سبيل الهدى الى آخره كما ذكرنا معناه قبل هذا . قلت فيه دلّ على الهدى فهما متساوقان في الوجود وان كانت الهداية مغايرة و متأخرة في الذات فعطف بالفاء .

اقول قد تقدّم ايضا بيان هذا قبل هذا^١ .

قلت ثم ان مراتب الفعل بجميعها اختراع و ابتداع .

اقول معنى هذين اللفظين قيل واحد و هو ايجاد المفعول لا من شىء قبله ليس بمحدث و قيل اخترع الشىء لا من شىء و ابتدعه لا لشىء و هما مرويان و قيل الاختراع للكون و الابتداع للعين فمعنى الأوّل شاء و معنى الثاني اراد و يأتي تمام ما نريد بيانه منهما ان شاء الله .

قلت و قد يطلق احدهما على الآخر كالمشية و الارادة و كالفقير و المسكين في باب الصدقات و كالجار و المجرور عند النحاة فإن افرقا اجتماعا فاذا قيل لك اعط الفقير خمسة دنانير لم تجب عليك التفرقة و كذا اعط المسكين ففي الحالين ايهما اعطيت كفاك و اذا قلت زيد في الدار فإن قلت زيد مبتدأ و الجار خبر صح او المجرور خبر صح و تقول اخترع اى ابتدع و بالعكس و شاء اى اراد و بالعكس و اذا اجتماعا افرقا تقول اخترع و ابتدع اى اخترع لا من شىء و ابتدع لا لشىء و اخترع الكون و ابتدع العين و تقول شاء الكون و اراد العين فاخترع بمعنى شاء لا من شىء و ابتدع بمعنى اراد لا لشىء و اذا قيل اعط الفقير خمسة دنانير و المسكين اربعة دنانير وجب التفرقة و بيان ذلك في الفقه

^١ (قبل هذه الكلمات نسخة م. ص.)

والاصح عندى ان المسكين اسوأ حالاً و اذا قيل الجار و المجرور فرّق بينهما و هو ظاهر .

اقول ان هذا الكلام كله ظاهر لأن المطلوب من هذا الشرح هو بيان المشكل و فتح المغلق لا تفريع على ما ذكر و لا تأسيس ما لم يذكر و تكثير التمثيل و تكرير القيل مبالغة فى البيان .

قلت و اعلم انه قيل ان الاختراع اختراعان و الابداع ابداعان .

اقول هذا قول علماء الجفر و لهم على هذا التقسيم تفاريع و احكام يذكرونها فى كتبهم لأنه راجع الى فعلية الحروف و الحروف عندنا ما كان معنوياً فهو قسمان قسم هو وجوه المشية و الارادة و القدر و القضاء و هى بلا شك افعال حقيقية جزئية و قسم هو مفعول و هو فعل كالعقول و النفوس و الملائكة فانها من المفعولات و بها يفعل الله سبحانه ما يترتب عليها و ما تكون علالة و اسباباً لايجاد مواده او صوره الجنسية او النوعية او الشخصية او لهما معا فهى من هذه الجهة افعاله تعالى او محالّ افعاله او وسائط افعاله كما قال امير المؤمنين عليه السلام و القى فى هويته مثاله فظهر عنها افعاله الحديث ، يعنى عليه السلام النفوس و نفوس الملائكة و ما كان لفظياً فهى افعال ظاهرية كما روى عن الرضا عليه السلام ان الله سبحانه خلق الحروف و جعلها فعلاً منه و المراد انه يقول للشئ كن فيكون فكُن فعله و لكنه متضمن للفعل لأن اليجاد صنع و هو فى الحقيقة غير اللفظ الا انه لما كان الظاهر اذا تم اقتضى وجود الباطن و تعلّقه به كالجسم للانسان اذا تمت خلقته من آلات الروح و ما يتوقف عليها حتى ظاهر ظاهره كالشعر اقتضى وجود الروح و تعلّقها به كانت الحروف اذا رتبت على نظمها الطبيعى من المناسبات الذاتية بين بعضها بعضاً فى الصور و العدد و الطبايع و التواخى و التباغض و النظائر و نظائر النظائر و القوى و ما اشبه ذلك كالترفع و التنزل و التبديل و التوليد من بعضها لبعض و القلب و الطمس و الفتح و الحركات و التفخيم و الترقيق و الشدة و اللين و التوسط و الجهر و الهمس و القلقله و ما اشبه ذلك مما يذكره فى كتبهم

اقتضت وجود افعالها الباطنة الصنعية و تعلّقها بها و ارتباطها بما عملت له حتى تظهر آثارها على اكمل وجه و اسرع وقت فلاجل ذلك اجرّوا فيها احكام الاختراع و الابداع و صفاتهما فقسّموالا اختراع و الابداع باعتبار التوليد و التأثير الى قسمين كما سمعت و تفصيل ذلك عندهم مذکور في كتبهم و انما ذكرت الاشارة الى ذلك لأجل بيان أنّها عند اهل العصمة عليهم السلام قد تنسب اليها افعال الله سبحانه .

قلت فلا اختراع الاوّل المشية و هو خلق ساكن لا يدرك بالسكون .
اقول هذا البيان مرّكب من المستفاد من كلام الائمة عليهم السلام و من اصطلاح علماء الجفر لأنّ المقصود بيان الفعل على سبيل الاشارة بما يصلح على القولين و انما فسّرت المشية التي جعلتها (جعلها خل) عبارة عن الاختراع الأوّل بأنّه خلق ساكن لا يدرك بالسكون مع ان هذا و ارد في وصف القسم الثاني الذي هو الابداع كما هو مروي عن الرضا عليه السلام لأنّ هذا الوصف جارٍ لمطلق الفعل الشامل للقسمين لأنّ المراد بمعنى هذا الوصف ان الفعل مخلوق بنفسه قد اقامه الله سبحانه بنفسه فاستقلاله بنفسه و تمامه بنفسه عبارة عن كونه ساكناً اى ليس محتاجاً في ايجاده الى فعل آخر يكون محدثاً به بل هو محدث بنفسه فهو اذن ساكن و هذا المعنى لا يعرف بالسكون الذي هو ضدّ الحركة لأن هذا و الحركة محدثان به فلا يجريان عليه و لا يتّصف بهما .

قلت و الاختراع الثاني الالف من الحروف .
اقول يحتمل انهم ارادوا بالالف الألف المطلقة الشاملة للينية^١ و المتحركة كما هو مختار الجوهرى فى الصّحاح فيكون تعداد الحروف على هذا جارياً على ما ذكره اهل تهامة من عدّهم الحروف تسعة و عشرين بجعل لام الف بعد الهاء و قبل الياء فى ترتيبهم حرفاً فيقولون ك ، ل ، م ، ن ، و ، ه ، لا ، ي ، و هذه آخر التسعة و العشرين و اولها ا ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، الخ ،

^١ (الينة نسخة . م . ص)

فيجعلون الألف اللينة^١ من جملة الحروف و ذكر بعض اهل الجفر ان عددهما واحد و كذا بعض علماء التجويد و يحتمل انهم ارادوا بها الألف المتحركة التى هى اول الحروف المسماة بالهمزة و هى اول الحروف مما يلى الجوف و اما الألف اللينة^٢ فليست من ساير الحروف و انما هى ام الحروف و هيولى جميعها و هى تمتد من الجوف الى الهواء و ليس لها مخرج كساير الحروف و جميع الحروف شعب منها و يشار بها الى النَّفس الرحمانى الذى هو اول صادر عن الفعل او الى الفعل الذى برزت الأشياء على صفاته و المتحركة يشيرون بها الى العقل الكلى الذى هو اول الحروف الكونية بحكم ان التدوينى مطابق للتكوينى و هذا هو المشهور بين اهل العلم فعلى هذا تكون الألف المتحركة اعنى الهمزة هى الاختراع الثانى لأنه مخترع بالاختراع الأوّل الذى هو المشية فى الخلق التدوينى كما ان العقل الكلى هو الاختراع الثانى فى الخلق التكوينى و هو مخترع بالمشية فى الخلق التكوينى و بالألف المتحركة اخترعت الباء لأنها تكريره بمعنى انها انبساط الألف اللينة^٣ بعد امتدادها فيه اخترعت الباء كما ان بالعقل اخترعت النفس الكلية لأنها تنزّله فهو الاختراع الثانى المعنوى و الألف المتحركة الاختراع الثانى اللفظى فالباء مركبة من انبساط الألف المتحركة بعد قيامها فلذا كان عدد الباء اثنين اشارة الى الرتبتين و النفس مركبة من انبساط العقل بتكثر الصور من معانيه بعد وحدته كذلك فالاختراع الأوّل هو المشية به اخترعت الألف المتحركة التى يشار بها الى العقل الكلى و الاختراع الثانى هو الألف المتحركة المشار بها الى العقل الكلى بها اخترعت الباء المشار بها الى النفس الكلية لأنها اخترعت بالعقل الكلى و هذه النفس هى اللوح المحفوظ و

^١ (اللينة نسخة مرس)

^٢ (اللينة نسخة مرس)

^٣ (اللينة نسخة مرس)

روى عن النبي (ص) قال^١ ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم ، واعلم ان الألف اللينة صورة بلا حركة والألف المتحركة حركة بلا صورة ولما كانت الحروف اللفظية الفاظا و ارادوا تسميتها لتمييز بعضها عن بعضها^٢ والأسماء ايضا الفاظ وقد اقتضت الحكمة ان تكون بين الألفاظ ومعانيها مناسبة ذاتية كما هو الأصح فى المسألة لأن الاسم ظاهر المسمى وصفته ولأنه ابلغ فى التميز بالعلامة التى هى الاسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك ولأنه اكمل فعدمه مع امكانه نقص فى الصنع ولا يجوز عليه سبحانه وجب ان يجعلوا المسمى فى الاسم اذ لا يمكن المناسبة الذاتية بينهما اذا كانا من نوع واحد و احدهما بسيط لكن جعله فى الاسم ابلغ من المناسبة الذاتية فى الدلالة و انما جعل فى اول الاسم لأنه المسمى وله رتبة الموصوفية ولل اسم رتبة الصفة و الموصوف مقدم فى الرتبة و الوجود على الصفة ولما ارادوا تسمية الألف اللينة على القاعدة المذكورة وهى صورة لا حركة لها استعاروا لها الألف المتحركة و هى حركة لثلاثين لزم الابتداء بالساكن فجعلت على الألف اللينة فليل الف و لما ارادوا تسمية الألف المتحركة لم يبق لها شئ لأنها انما هى حركة وقد اخذت اللينة فاستعاروا الهاء لها لأنها اقرب الحروف اليها فى المخرج كما استعاروا للألف اللينة تلك الحركة تسمى بالألف المتحركة لأنها اول ناشى من الحروف عنها و هذه الألف المتحركة قد قلنا انها حركة بحث ولا صورة لها و اذا ارادوا كتابتها استعاروا الألف اللينة لها فى مقابلة استعارتها لها فى التسمية و لما كانت كل واحدة تحتاج الى الثانية فى حالة اطلقت احديهما على الأخرى و سميا باسم واحد كما قاله الجوهري فى الصحاح لاشتراكهما فى الصورة النقشية و كما قال اهل الجفر لاشتراكهما فى العدد .

قلت و الابداع الاول الارادة و هو خلق ساكن لا يدرك بالسكون .

^١ (انه قال نسخة . م . ص)

^٢ (عن بعض نسخة . م . ص)

اقول هو فعل^١ الله وهو الارادة على فرض ان بينه وبين الاختراع فرقاً وان الاختراع هو المشية واما انه خلق ساكن لا يدرك بالسكون فمعناه ما ذكرناه فى الاختراع وقد تقدّم فى ذكر الاحتمالات فى انه هل هو الاختراع او ان الاختراع خلق الشئ لا من شئ والابداع خلقه لا لشيء او ان الاختراع خلق الكون والابداع خلق العين كما قلنا فى المشية والارادة لأنهما هما .

قلت والابداع الثانى الباء من الحروف .

اقول هذا الاصطلاح الذى ذكره علماء الجفر جريه على الاحتمال الاخير وهو ان الاختراع خلق الكون والابداع خلق العين اولى واظهر ليتجه كون الباء التى هى اللوح المحفوظ المبدع بالابداع بواسطة الألف المتحركة التى هى العقل الكلى ابداعاً لما دونها من الحروف اللفظية كما ان اللوح المحفوظ ابداع لما دونه من الحروف الكونية مع انه مبدع بالاختراع بواسطة العقل الكلى .

قلت وذلك لأن الابداع والاختراع اول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها فعلاً منه يقول للشيء كن فيكون .

اقول انما قلنا ان الألف مخترع بالاختراع وهو اى الألف اختراع ايضاً وقلنا ان الباء مبدعة بالابداع وهى ايضاً ابداع ثانى (ثاني خل) لقول الرضا عليه السلام على ما ذكره لعمران الصابى كما نقلته بالمعنى وهو قولى لأنّ الابداع والاختراع اول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها فعلاً منه يقول للشيء كن فيكون .

قلت فيشار بالكاف الى الاختراع اى المشية وهى الكاف المستديرة على نفسها لانها منشأ الكون والنون الى الابداع اى الارادة لانها هى منشأ العين .

اقول هذا تفريع على ان الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية وانها مواد افعاله اللفظية المتضمنة لأفعاله المعنوية فيشار بالكاف الى الاختراع اى المشية الخ ، بناء على الاحتمال الأخير ومعناه ظاهر .

^١ (اقول الابداع هو فعل نسخة . م . ص)

قلت و بين هذين الحرفين حذف للاعلال فهو ثابت باطنا وان حذف ظاهراً للإشارة الى بيان المراد منه وهو الماء الذى جعل منه كل شىء حى .

اقول بين الكاف والنون من كُنْ حرف حذف للاعلال وهو التقاء الساكنين لأنّ النون آخر الأمر فلما بنيت على السكون التقى ساكنان الواو والنون فحذف الواو لأنه حرف العلة وهذا المحذوف اعنى الواو عددها ستة اشارة الى الستة الأيام وهى الأمور التى هى اصول الحدود وهى المذكورة سابقا الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة وما يتبعها لاحق بها داخل فى ضمنها كما تدخل احوال الانسان فى تخلقه فى الستة الأيام من اطواره ما بين كل يومين مثلاً الستة الأيام فى تخلق الانسان يوم الأحد وهو يوم النطفة و يوم الاثنين وهو يوم العلقه و يوم الثلاثاء وهو يوم المضغة و يوم الأربعاء وهو يوم العظام و يوم الخميس وهو يوم يكسى لحما و يوم الجمعة وهو يوم ينشأ خلقا آخر و ما يتبعها من الاحوال المتخللة بين كل يومين و لما كان الشىء انما يظهر منه المادة والصورة اللتان هما الوجود والماهية و ما سواهما غير ظاهر و ان كان موجوداً فى خلقته و جب ان يكون ما يدل على المادة وهى الكاف و ما يدل على الصورة وهى النون ظاهرين و ما يدل على الستة الأيام وهو الواو غير ظاهرة^١ لأنّ الستة الأيام غير ظاهرة فى الشىء و ذلك لاستقلاله فى ظهوره بمادته و صورته كما استقل الأمر فى ظهوره بالكاف والنون و لم يحتج فى الظهور عند بناء كلمة الأمر الى ظهور الواو و قولى للإشارة الى بيان المراد منه ، اريد به انّ الواو انما حذفت لبيان المراد من الواو و من الحذف والمراد هو انه خاف فى الظهور كما ان الستة الأيام فى الشىء مع وجودها خافية لا تظهر كظهور المادة والصورة هذا بالنسبة الى المشاء و اما بالنسبة الى المشية فالمراد من الواو الخافية فى الأمر هو صورة الوجود الخافى فى المشية بعد ان قبض ذلك

^١ (غير ظاهر نسخة . م . ص)

الفعل الذى هو المشية باذن الله تعالى من رطوبة هباء الامكان اربعة اجزاء و من يبوسة جزءا فانحلا فى صنعه ماء ثم ساقه الى قوابله كالواو فى الأمر اللفظى فإن ذلك الماء حين قبضه الفعل للتقدير كان كامنا فى الصنع ككمون الواو فى لفظ كُنْ فيكون مرادى من قولى للإشارة الى البيان المراد منه الوجهين الكمون فى المشية وانه هو الماء اعنى الوجود و الكمون فى المشاء و انه الماء فى المشاء و انه هو بلّة الماء اى رطوبته التى هى صفته و بها تقوّمت مادته فى الظهور و هى كامنة فى المشاء و كذلك حكمه فى المشية و ان كان على نوع الاعتبار من ملاحظة متعلقها كما ذكرنا سابقا و كمونه اشارة الى كمونها فى المشاء لأنها مشخصاته و فى المشية لأنها اثرها و هى الماء و هذا على اللحاظين .

قلت و هو الوجود و هو الدلالة من اللفظ و هو الماء من السحاب .

اقول بناء على لحاظ الكمون فى المشية و هو الخفاء فى صنعها و تقديرها تكون الواو اشارة الى الماء و الخفاء اشارة الى خفاء الماء الذى هو الوجود فى صنع المشية كخفاء الماء فى السحاب و كخفاء الدلالة فى اللفظ حتى يتم فاذا مثّلت المشية بالسحاب مثّل الوجود بالماء و اذا مثّلت بالكلمة مثّل بالدلالة و هو معنى قولى و هو الوجود يعنى من المشية و الدلالة من اللفظ و الماء من السحاب .

قلت و هو الاجزاء الدخانية المستضيئة عن النار بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية .

اقول اذا مثّلنا المشية بالنار كما قال تعالى يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار كان الوجود هو الأجزاء الدخانية المستضيئة عن النار لأن نفس الأجزاء مثل الماهية و الاستضاءة القائمة بها مثل الوجود المشار اليه لكن الاستضاءة لا تقوم الا بالكثافة الدخانية فلذا قلنا و هو الأجزاء الدخانية المستضيئة يعنى استضاءة الأجزاء و الا فالأجزاء نفسها مع قطع النظر عن استضاءتها ليست مثلاً للوجود و انما هى مثل للماهية لأنها هى الزيت المشار اليه فى الكتاب و قولى بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية ، اريد ان الكثافة التى يعبر عنها بالماهية و

القابلية وهى من الزيت وهى المنفعلة بالاستضاءة عن النار لا بقاء لها الا بالكثافة المقاربة فى التكليس بالنار للدخانية وهى التى تراها فى السراج تنشّ لتلاشى رطوبتها فهى تمدّ الدخان كل ما جفّ منها جزء كان دخاناً واستضاء فهى الحافظة للدخانية بمددها وفى هذا اشارة الى عدم استغناء الحادث عن المدد فى البقاء فهو ابدًا قائم فى بقائه كأول صدوره وهو معنى قيام الصدور الذى نريده هنا .

قلت وذلك الحرف هو الواو والاصل قبل حذف الاعلال كُونٌ وهو الستة الايام التى خلق فيها الشئ .

اقول ذلك المحذوف من كُون (كُنْ خ ل) هو الواو وهو ظاهر وقولى و هو الستّة الأيام التى خلق فيها الشئ ، اريد به بيان الاقتباس من قوله تعالى خلق السموات والأرض فى ستّة ايام يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم المادة ويوم الصورة ويوم الجسم وهى مراتب الوجود^١ المصنوع واطواره كما قلنا فى الانسان سابقا والواو بقواها تشير الى هذه الأيام التى صنع فيها معنى مراتبه واطواره .

قلت ومعنى ان الالف هى الاختراع الثانى انها نزلت بتكرّرها فكانت عنها الباء فالباء تأكيدها لأن نزولها انبساطها هكذا — وقد كانت قائمة هكذا .

اقول معنى كون الألف الاختراع الثانى لأنها فعل ثانٍ والفعل الأول الاختراع الأول المعبر عنه بالمشية والألف وان كانت مفعولاً من حيث حدوثها عن المشية الكونية إلا انها حدثت عنها الباء المشار بها الى اللوح المحفوظ كما مرّ وحدثت عنها بواسطة الباء الجيم كما يأتى فلذا كانت اختراعاً لأن الله سبحانه اخترع بها الباء وقد ذكرنا فى هذا الكتاب وغيره ان الفعل قسمان فعل

^١ (وجود نسخة م ص)

بنفسه وفعل بغيره والألف من الفعل القسم الثاني^١ وكيفية ذلك الاختراع انها تنزلت اى تكررت فكانت الواحدة اثنتين لأن ذلك النزول انها كانت قبله قائمة وهى الحالة الأولى حالة الوحدة ثم انبسطت فكانت الحالة الثانية وهو معنى الباء وصورة القيام هكذا كناية عن بساطتها وصورة الانبساط هكذا — كناية عن الكثرة والتعدد ومثال ذلك فى مراتب الانسان واطواره النطفة فإن صفتها القيام المكنى به عن البساطة اذ هى شىء واحد ليس فيه مغايرة ولا اختلاف فهى مثال الألف الذى يشار به الى العقل فإنه ايضا يقال الألف القائم ويراد به العقل الكلى كما قال شاعرهم :

ياربّ بالألف التى لم تعطف وبنقطة هى سرّ تلك الأحرف

ويراد بالنقطة الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وفلك الولاية المطلقة والعظام اذا كسيت اللحم فإن صفتها الانبساط المكنى به عن الكثرة والتعدد والمغايرة لأنّ العظام اذا كسيت اللحم تمت الخلقة فكان رأسه غير يديه ورجليه وعينه وكل شىء منه غير الآخر فكان متغايراً متكثراً متعددافهى مثال النفس المعبر عنها باللوح المحفوظ المشار اليها بالباء المسماة بالألف المبسوطة كما قال تعالى وكتاب مستظور فى رق منشور وهذا معنى المبسوط المراد هنا فإنه كناية عن التعدد والكثرة والمغايرة فكانت هيئة صورة نفس^٢ الباء هكذا — عبارة عن الكثرة والمغايرة بالنسبة الى الألف لأنه حالة واحدة ويعبر عنها بالبساطة والباء حالتان كانت قائمة ثم انبسطت .

قلت و انعطفت على الباء ومالت فحدثت الجيم هكذا .

اقول يعنى ثم انعطفت الألف على الباء بعد تحقق الباء بتنزل الألف فحدثت عن الألف الجيم بواسطة الباء لأنّ مرادنا بتنزل الألف ظهورها بطور من اطوارها ولا نريد انها انقلبت باءً بحيث لم يبق الف بعد الباء فلا يقال ما هذا الذى

^١ (والألف من القسم الثانى)

^٢ (فكانت هيئة نقش صورة)

مال على الباء لأن تنزلها في الباء او بالباء و بالجيم وغيرهما كل ذلك باطوارها فلما مالت على الباء اعنى الألف المبسوطة ميلا لا يبلغ الانبساط حدثت بها بواسطة الباء الجيم هكذا **ـ** ولو كان الميل هنا يبلغ الانبساط هكذا **ـ** لكانت الألف باء على باء فحينئذٍ تحدث الدال لا الجيم والسّر فيه ان الجيم احمر والألف ابيض فبمجرد الميل كان اصفر و الصفرة اول مراتب الباء كما ان المضغة اول مراتب العظام المكسية لحما فحلت الصفرة فيه فاجتمع البياض مع الصفرة فحدثت الحمرة التي هي طبع الجيم وهذا جارٍ على ترتيب البروج لا على العناصر كما هو مذكور في محله فلذلك قلنا ان الجيم حدثت بميل الألف على الباء اى من ميل صورة الألف الى صورة الباء في الظاهر وفي التأويل صورة الباء هي الصفرة لأن الميل حال ثانٍ بعد البساطة .

قلت ومعنى ان الباء الابداع الثانى انها تنزلت بتكررها فكانت عنها الدال هكذا **ـ** ومالت على الجيم فكانت الهاء هكذا **ـ** .

اقول معنى ان الباء ابداع ثانٍ لأن الفعل هو الابداع فحدثت عنه الباء و حدثت عنه الدال بواسطة الباء فكانت ابداعاً ثانياً و الفعل ابداعاً أولاً و دليل كونها ابداعاً ثانياً انها تنزلت بتكررها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها الدال اى فكانت الدال بالابداع الأول بواسطة الباء فمادة الدال طوران من اطوار الباء و قولى هكذا **ـ** تمثيل لصورة تنزل الباء في تكررها و هو كناية عن تنزل الجواهر النفيسة في جواهر الهباء التي هي المواد و صورتا الباء اللتان حدثت الدال عنهما مبسوطتان على الاستقامة الا ان ابتدائيهما اعنى طرفيهما الأولين مايل كل واحد منهما على جهة الآخر لما بينهما من التوافق لكونهما من شىء واحد و هو الباء و من كونهما ابداعاً ثانياً ايضاً انها مالت على الجيم بنحو الميل المذكور في ميل الألف على الباء في تكوّن الجيم فكانت عنها الحال (الحاء خل) هكذا **ـ** فالمايل الأول على الباء هو الألف بوحدته لأنه في اول الدور الثانى وذلك لأن الألف في الدور الأول مالت بوحدتها (أو لأخـل) على الباء فكانت الجيم ومالت ثانياً في الدال بتكرره الذى هو الباء على الباء فكانت

الدال وفي الدور الثاني مالت بوحدها أولاً على الباء فكانت الجيم وبتكررها ثانياً على الجيم فكانت الهاء .

قلت وانما كان ميل الباء مخالفاً لميل الالف لأن الالف قائم وميل القائم الى الانبساط والباء مبسوط وميل المبسوط الى الركود .

اقول هذا جوابٌ عن سؤال مقدّر وتقديره اذا كانت الباء هي ميل الألف فلا ميل لها زائداً على انبساطها والجواب ان الميل اذا كان الى ما هو دون المائل يكون بحال انزل من حاله (حالة خل) الأولى فالألف لما كان قائماً يميل بالانبساط والمنبسط يميل بالانحطاط فيكون لها ميل بانحطاط طرفها الأخير الى طرف الجيم الأخير فتحدث الهاء وهكذا تأثير الألف والباء في سائر الحروف بنوع ما سمعت وهو مفصل في محله من علم الجفر وعلم الخط .

قلت ثم اعلم ان هذه الحروف التي هذه الحروف اللفظية مظاهرها قسمان احدهما المرتبة الثالثة من مراتب الفعل وهو السحاب المزجي والثاني افراد الفعل في فعل الشيء .

اقول هذه الحروف اللفظية مظاهر الحروف المعنوية واذا اطلقت اريد بها احداً شياء لكن المقام يقتضي اثنين لأنّ في باقى الكلام على الفعل وقد اصطلاحنا على رتبتين منه بتسميتهما حروفاً وذلك بلحاظ انه الكلمة التامة ولها حيثنّ اعتباران احدهما في اعتبار بدء كونها بنفسها كما مرّ ذكره فانّا قسّمنا ذلك البسيط باعتبار متعلّقه المتكثرة عند تعلّقه به على اربعة اقسام احدها النقطة و الرحمة و ثانيهما^١ الألف والنفس الرحمانى الأولى وثالثها الحروف والسحاب المزجى ورابعها الكلمة التامة فاطلقنا الحروف على الرتبة الثالثة كما تقدّم و ثانيهما ان هذه الكلمة هي الكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر ولها وجوه وهي تعلّقاتها بالأشياء فكل شيء كلى او جزئى كبير او صغير لها به تعلق خاص به

^١ (وثانيها نسخة . م . ص)

لا يصلح^١ لغيره وتلك الوجوه حروف من تلك الكلمة كما نسميها بانّها وجوه منها ورؤوس لها كما يأتى .

قلت وذلك لأن فعل الله سبحانه لجميع الأشياء فعل واحد يجمعها على كثرتها فى وحدته قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ، ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة .

اقول ان فعل الله واحد كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر و قوله كلمح بالبصر يشير به الى دقيقة لأنه لما كانت الأشياء تنقاد له كلمح البصر دلّ على انه لا يحتاج الى التكرار ولا التأكيد ولا التشديد لأن هذه وامثالها تقتضى التعدّد والمعالجة الموجبة لتكثّر الفعل فاخبر تعالى بنفى ذلك بدلالة انقياد الأشياء لأمره كلمح البصر (البصر خ ل) المستلزم لكمال البساطة والوحدة وكذلك قوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فإن فيه تنبيهاً على شيئين احدهما هذا المعنى والثانى ان الأشياء نفس واحدة لأن العالم اعنى ما سوى الله شىء واحد فى صورة رجل بل خلق الله الانسان على صورته فهو انموزج منه والفعل تعلّق به كتعلّق وجه من وجوه الفعل يزيد^٢ فى ايجاده فلذا قال تعالى ما خلقكم جميعا كل شىء فى مكان حدوده ووقت وجوده ولا بعثكم الا كنفس واحدة يعنى كخلق زيد وعمر ولا ريب ان الوجه المختص بصنع شىء لا يصلح لغيره لاعتبار الوحدة فيه التى هى مناط التعيين فكذلك العالم كله فكما يكون فى ايجاد زيد من الدفعة والتدرّج فى اجزائه ووصافه كذلك فى العالم الكبير من الدفعة والتدرّج والترتيب وغيرها .

قلت وله باعتبار تعلقه بكل فرد من افراد الموجودات ذات او صفة رأس يختص به هو مشية الله الخاصة به .

اقول للفعل الذى هو المشية فى الكون الذى هو الوجود وهو الارادة فى

^١ (خاص لا يصلح نسخة م. ص)

^٢ (يزيد نسخة م. ص)

العين التي هي الماهية والانيّة وهو القدر في الحدود والتعيين وهو القضاء في
الانتماء وهو الامضاء في الاعلام بكسر الهمزة باعتبار تعلّقه بايجاد كل فردٍ من
افراد الموجودات من ذاتٍ او صفة غيبٍ او شهادة وجه ورأس يختص بايجاد
متعلّقه من جزئى او كليّ ومن كل او جزء على وجه هو مراد الله من ذلك و
ذلك الفعل هو مشية الله الخاصّة به فاذا لحظت ان المشية الكلية كلمة الله قلت
هذا الرأس المختص بهذا الشىء هو حرف من حروف تلك الكلمة وان سمّيته
ابنا والكلمة آدم الأوّل وهو ابو ذلك الابن جاز وان سمّيته رأساً من حيث ان تلك
الكلمة الكلية ملك او ذات هي برزخ البرازخ جاز وان سمّيته وجهاً لذلك
الشخص لأنه توجه منه خاص بذلك الشىء المحدث به جاز وان سمّيته وجهاً
لرأس كليّ اضافى منها جاز وهكذا .

قلت فهذه الرؤوس حروف باضافة كل رأس الى فردٍ من الخلق اذا نسبت
الى الفعل المطلق والخلق من جهة الافراد حروف بالنسبة الى المجموع .
اقول هذا تفريع على ما تقدّم من كون تلك الجهات الجزئية المختص كل
واحد منها بمشاء تسمّى حروفاً ولهذا اذا نسبت تلك الأفعال الجزئية الى الفعل
المطلق الكلى وكذلك متعلقات هذه الأفعال الجزئية بالنسبة الى المجموع من
المخلوقات تسمّى حروفاً وهذا ظاهر يعرف ممّا تقدّم .

قلت و كل فردٍ منها باعتبار اسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة من
الوجود والماهية والستة المذكورة والوضع والاجل والكتاب والاذن وغير
ذلك ونهايات هذه الاشياء المذكورة واعراضها واشعّتها الى انقطاع وجوداته
كل واحدٍ بوجهٍ مختص به من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد من الفعل
الكليّ نسبة كل وجهٍ الى ذلك الرأس كنسبة ذلك الرأس الى الفعل الكلى .

اقول : و كل فردٍ منها باعتبار اسبابه اى كل واحد من المفعولات باعتبار
كونه فرداً اذا لوحظت اسبابه اى اسباب تمكينه وتكوينه وتكوّنه من
الامكانات وعلل الأكوان وشروطه التي يتوقف عليها كونه مما ليس من ذاتياته
ومقوماته المذكورة سواء كانت من ذاتياته ام لا من الوجود ومن هنا بيانية

يعنى بيان المقومات مطلقا والمراد بالوجود هنا ما هو بالمعنى الأول اعنى المادة ولا يدخل على الظاهر الوجود بالمعنى الثانى اعنى كونه اثرا اذ لا تقوم بنيته بكونه اثرا وان كان فى الحقيقة لا يتحقق له شيئية اصلاً إلا بذلك وبالمعنى عطف على الوجود والمراد بها الماهية على المعنى الأول اعنى الصورة وانفعال الوجود والكلام فيها على المعنى الثانى اعنى هوية الشيء وانتيه كالكلام فى الوجود على ما حققناه فى شرح مشاعر الملا صدرا فى ابطال قول صاحب الاشراق انه تعالى لم يجعل المشمش ممشيا والستة المذكورة اعنى الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة والوضع بمعانيه الثلاث^١ وهى الحيز للجوهر الفرد وترتيب بعض اجزاء الشيء على بعض وترتيب اجزائه بالنسبة الى ما خرج عنه من الأصل ابتداء^٢ الشيء ومدة بقائه ووقت انقضائه من الكتاب اعنى اثبات الشيء واعراضه واسبابه ومسبباته واوزاعه وما يترتب عليه وينسب اليه مطلقا فى الواح الأكوان من الذوات والأعراض والعكوسات وما اشبه ذلك مما له مدخل فى القضاء والامضاء والأذن فيما قضى له الانتقال اليه باسبابه وما يترتب عليه وغير ذلك مما يطول بيانه الكلام ونهايات هذه الأساليب اعنى الستة المذكورة وما بعدها مثل كم الكيف وكيف الكيف وكيف الكم وكيف الكم وهكذا فى سائر ما ذكرنا فإن كل واحد منها يجرى عليه كلها باعتبار ما يكون ذلك بنوع التضاييف والتساوق والاتحاد واعراضها واعراضها بعرضها واشعة اشعتها واشعة الأعراض واعراض الأشعة الى انقضاء وجودها الى ان تنتهى نسب كل واحد منها واوزاعه ومضافاته الداخلة والخارجة كل واحد من هذه الحوادث المشار اليها متعلق بوجود مختص به لا يصلح لغيره الامع تغييرها فإنه حينئذ يصدق عليه الغيرية فيتعلق به اى بذلك مع تغيير يلحقه بنسبة ما يلحق متعلقه من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد يعنى ان ذلك الوجه الذى

^١ (الثلاثة : الكم والكيف والحيز)

^٢ (لا ابتداء : لا من غير)

تعلّق بخنصر زيد مثلاً غير ما تعلّق بينصره ألا أنّهما وجهان من الرأس المختص
 بزيد وهذا الرأس من الفعل الكلى اعنى المشية الكونية الكلية المتعلقة بجميع
 ما سوى الله تعالى من الكائنات ونسبة ذلك الوجه الى الرأس الذى هو منه
 كنسبة الرأس الى الفعل الكلى ومثال الكلى كالشجرة والرؤوس كالأغصان و
 الوجوه كالورق وهذا مجمل والافالرؤوس لها وجوه وهى رؤوس لوجوه
 دونها كالشجرة فإنّ الأغصان الكبار رؤوس لها ولكل رأس وجوه وهى اغصان
 صغار فإنّ الغصن الكبير فيه اغصان صغار وتلك الأغصان الصغار فيها ايضا
 غصون اصغر منها فى كل غصن حتى تنتهى الى غصن ليس فيها الا الورق .
 قلت فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية حروف للكلمة
 الكلية .

اقول هذا تفرّيع على ما ذكرناه وهو مبنى على تسمية الفعل بالكلمة التامة
 لأن الكلمة مركبة من حروف وقد يكون الجزء حرفاً باعتبار و كلمةً باعتبار
 آخر فالوجه على تسميته بالشخص حرف من الكلمة التى هى الرأس وهو اى
 الرأس الذى هو الكلمة الجزئية حرف من الكلمة الكلية .

قلت فهذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل فى كل مفعول متبوع
 او تابع او مساوق او مُساوٍ .

قول يعنى ان الحكم باختصاص بكل^١ محدث بقدره من الفعل فى الكل و
 الجزء والكلية والجزئية والذاتية والعرضية فايجاد الكل بكل من الفعل و
 الجزء بجزء منه والكلى بكللى والجزئى بجزئى والذاتى بذاتى والعرضى
 بعرضى كل بحسبه سواء كان المفعول متبوعاً كالوصوف او تابعاً كالصفة او
 مساوقاً كالفعل والانفعال او مساوياً كزيد وعمر .

قلت فالفعل بالنسبة الى من دونه ذات واحدة استفادت الدّوات من ذاتها
 تذوّتاتها والصفات من هيئاتها تذوّتاتها ومن صفاتها توصيفاتها .

^١ (باختصاص كل نسخة . م . ص)

الفعل ذات واحدة لأنه اول الأدميين الذين هم الف الف آدم فى
 الف الف عالم آخرهم ابونا آدم عليه السلام الذى هو مخلوق من التراب فهذا
 آدم الأكبر خلقه الله سبحانه بنفسه و اقامه بنفسه و امسكه بنفسه فهو قائم بنفسه
 قياماً ركنياً و جميع الذوات القائمة بموادها انما استفادت التدوّت منه كما
 استفادت الكتابة التدوّت اى الشخص و التعين من هيئة حركة يد الكاتب و فى
 هذا تلويح بل تصريح بفساد قول من قال ان الفعل معنى نسبى لا تحقّق له و انما
 التحقّق و التدوّت للفاعل و المفعول و الحق ما ذكرناه و ان كان الفعل ايضا
 استفاد الذاتية و الشيئية من الله سبحانه بمعنى ان الله سبحانه افاده الذاتية لا من
 ذاته تعالى اذ لا يخرج من الأزل شىء و لا يدخل^١ شىء و لا من ذات غير ذات
 الفعل و الا لكان معه تعالى غيره قديم بل اخترع سبحانه ذات الفعل لا من شىء
 بذات الفعل فاقامه بنفسه على نحو ما ذكرنا فى هذا الشرح سابقا و فى كثير من
 رسائلنا فافهمه^٢ ارشداً فإنّه دقيق جدا و الحاصل ان الذوات انما كانت ذوات
 بكونها اثرألها و الاثر يشابه صفة مؤثره فبمشابقتها فى صفة التأثير بالتأثير
 (بالتأثير) كانت ذوات فالأشياء ذوات بالمشية لتقومها بها تقوم صدور و
 صفات الأشياء تحققت ذواتها من هيئات المشية و معنى ذوات الصفات ان ذاتها
 هو كونها صفة و هذا معنى قولنا و الصفات من هيئاتها تدوّتاتها اى استفادت
 الصفات من هيئات المشية تدوّتاتها يعنى انّ تحقّق كونها صفة انما ثبت لها من
 هيئات المشية و استفادت ايضا الصفات من صفات المشية توصيفاتها اى
 توصيفات الصفات اعنى وصفها و وصف الموصوف بها و المراد بقولى اعنى
 وصفها هو جعلها و جعلها صفة و وصف الموصوف بها كل ذلك من تأثير
 صفات المشية بالمشية .

و رؤوس تلك الذات الشريفة المقدسة كثيرة و كل راس فله وجوه

^١ (ولا يدخله)

^٢ (فتفهّمه)

كثيرة.

اقول هذا من تمام الكلام الأوّل وهو ان الفعل الكلى له رؤوس بعدد افراد الموجودات و لكل رأس وجوه كثيرة بعدد جهات كل فرد من افراده و اجزائه و احواله و صفاته منسوبة الى ذلك الرأس كما اشرنا اليه سابقا .

قلت ثم اعلم ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة استعمال فيها لغة و يجرى حكمه فى كل مرتبة بما لها .

اقول ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الأربعة المشية و الارادة و القدر و القضاء فيقال جَعَلَ الكون اى خَلَقَهُ و شاءَهُ و جَعَلَ العين اى ارادها و برأها و جَعَلَ الحدود اى صَوَّرَها و قَدَّرَها و جَعَلَ تمام الصنع اى قضاؤه و أَتَمَّهُ و يجرى حكم الجعل فى كل مرتبة من مراتب الفعل بما لها كما مثلنا به هذا اذا ضمن معناها بان وقع بابتداء الصنع .

قلت و كثيراً ما يستعمل فى ايجاد اللوازم لملزوماتها قال الله تعالى الحمد لله الذى خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور لايجاد النور من المنير و الظلمة من نفس النور من حيث هو .

اقول ان الجعل فى الاستعمال من حيث مفهوم مادته و هيئته التركيبية كثيراً ما يستعمل فى احداث اللوازم لملزوماتها و ذلك لأنّ اللوازم كثيراً ما تخلق من نفس الملزوم اما من حيث هو هو كالظلمة من نفس الكيف من حيث هو هو و اما من حيث علّة وجوده كالنور من المنير لأنه مخلوق من المنير من جهة علّة انارته و هو قبوله للايجاد على حسب مقتضى الصنع لمحبة الفاعل لا على حسب حكم الوضع لأنّ خَلَقَ الذى هو الفعل حدث به كون^١ الذى به كان الذكر الأول الذى هو معنى المشية و حدثت به العين فى مقام تأكده الذى هو معنى الارادة و صدرت عنه الملزومات كما فى الآية الشريفة من السموات و الأرض و صدر عن الجعل اللوازم التى هى النور و الظلمة كما ذكرنا من صدور

^١ (الكون سبحانه)

النور اللازم للقابل بمقتضى محبة الفاعل ومن صدور الظلمة اللازمة للقابل من نفسه بمقتضى حكم الوضع كما هو مذكور هنا .

قلت ويتميز عن تلك المراتب اذا استعمل مع احدها كما فى الاية الشريفة .

اقول ان الجعل يكون بمعنى المشية والارادة والقدر والقضاء كما ذكرنا اذا اطلق منفرداً عنها واما اذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستعملاً فيما يختص به او يكون متضمناً له ويكون الجعل مستعملاً فى بعض لوازمه على نحو ما ذكرنا .

قلت ويستعمل للتصيير والقلب لشيء الى شيء اخر .

اقول ويستعمل الجعل للتصيير بان يصير شيء شيئاً آخر وينتقل من الحالة الاولى الى حالة ثانية وهو معنى القلب مثل قولك جعلت الطين خزفاً فانك تريد انك نقلته من حال الطين الى حال الخزف بمعنى ان اصل المادة باقٍ فقلبت تلك الماهية برفع صورتها الى ماهية اخرى بما البستها من الصورة الثانية وليس المراد ان اصل المادة اضمحل والثانى حادث جديد ليكون الجعل بمعنى الخلق واما المراد ان اصل الشيء باقٍ واما غيرت الحالة الاولى وهذا معنى القلب و التصيير .

قلت و حكمه فى استعمالاته الثلاثة حكم ما تقدّم من الافعال فى مراتبها حرفاً بحرف .

اقول ان حكم الجعل فى استعمالاته الثلاثة اعنى الاول استعماله فى معنى المشية اعنى خلق الكون اى الوجود وفى معنى الارادة اعنى خلق العين اى الماهية وفى معنى التقدير اعنى خلق الحدود اى الشخصيات المعنوية والحسية والثانى استعماله فى ايجاد اللوازم لملزوماتها فاستعماله فى مواد اللوازم النوعية بمعنى شاء وفى صور اللوازم النوعية بمعنى اراد وفى حدود اللوازم مقاديرها بمعنى قدّر والثالث استعماله فى التصيير والقلب من حال الى حال ومن شيء الى شيء آخر واستعماله فى مواد المصير والمقلوب او فى نفس

القلب والتصيير بمعنى شاء وخلق وفي صور التصيير والقلب بمعنى اراد وبرا وفي حدود التصيير والقلب بمعنى قدر وصور لأن الكون والعين والحدود و اتمام الشيء تجرى فى كل شىء من الذوات والصفات بحسبه لأن الأعراض كالجواهر فيصح فيها ما يصح فى الجواهر كل بنسبته فحكم الجعل فى استعماله الثلاثة حكم ما استعمل فى معناه من الأفعال المذكورة فى مراتبها فى المشية فى خلق الكون والارادة فى خلق العين والقدر فى خلق الحدود المشخصة بلا زيادة ولا نقيصة وهو مرادى بقولى حرفاً بحرف وانما قلت فى مراتبها لأن الأفعال قد تستعمل فى غير ما ذكر لها فنقول شاء ايجاد الحدود أى قدر فتكون حينئذ ليس فى مراتبها بل ضمننت معنى ذى الرتبة فلو استعمل الجعل فى معنى استعمال المشية^١ فى غير مرتبتها مثل شاء الحدود و كان^٢ الجعل حينئذ بمعنى قدر لا بمعنى شاء وانما قلت فى الاستعمالات الثلاثة و لم اقل الأربعة لأن المعروف من اطلاق الجعل ظاهراً هو معنى اليجاد وفى الظاهر القضاء ليس فيه معنى اليجاد ظاهراً اذ معناه فى الظاهر هو الاتمام وهو ليس ايجاداً على حسب الظاهر وان كان فى نفس الأمر بل وفى الواقع انه ايجاد الا انه ليس بمتبادر الى الأفهام فلذا عدلت عن الأربعة الى قولى الثلاثة وللعدول علّة ثانية وهى ان استعمال الجعل قبل اتمام الشىء وقضائه لأن بعد الاتمام لا يلحقه جعل فاذا تمّ الشىء ولحقه الجعل فانما لحقه باعتباره ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة وليست هى كائنة حينئذ ليقال عليها الاتمام الذى هو القضاء .

قلت فقولهم الجعل البسيط والجعل المركب ليس بتمام فى المركب .
اقول هذا تفريع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الافعال ومن استعمال الجعل فيما هو مقتضى مفهومه وفى معنى بعض الأفعال فى رتبته كما تقدّم فإنّه

^١ (معنى المشية نسخة م. ص)

^٢ (الحدود كان نسخة م. ص)

يفيدك ان الفعل لا يزيد على مفعوله فإن الحركة التى احدثت بها كتابة الباء مثلاً لا تزيد عليها ولا تنقص والا لحدث شىء غيرها ويلزم من هذا ان المفعول اذا اعتبر فيه جهة تعدد كان ذلك معتبراً فى جعله الذى به حدث فاذا فرضت فى المفعول جهة تعدد ومغايرة حصل القطع بوجود مبدأ التعدد من فعله الذى به حدث وعنه صدر وهذا التغير انما حصل بوجود شىء آخر وهذا الشئان الحاصلان فى الفعل حدث عنهما التغير فى المفعول ويجب ان يختص كل جهة من الجعل بمتعلقها من المفعول بحيث يصدر عنها ولا يصدر ذلك المتعلق من شىء من الجهة الأخرى بل كل جهة يختص بمتعلقها ولا تصلح لغيره وعلى هذا كما لا يقال للرأس من الفعل المختص بايجاد زيدانه مركب منه ومن ايجاد عمرو ولأن^١ كلام من زيد وعمرو غير الآخر وما يختص بزيد من الرأس من الفعل لا يختص بعمرو ولا يصلح له ولا يتركب منه فلا يقال للجعلين انه جعل مركب لأن كل واحد غير الآخر ومفعوله غير مفعول الآخر فهما جعلان بسيطان والتغير بين زيد وعمرو الموجب للعلم القطعى بتغير جعليهما وعدم التركيب بينهما هو بعينه التغير بين الطين والخزف وبين الوجود والماهية بين الكسر والانكسار وبين جميع الأمور الاعتبارية المتغيرة بمفهومها بعضها مع بعض سواء كان التغير باعتبار نفس الأمرام الخارجى ام الذهنى اذ لا يعقل ان يكون شئان متغيران بجهة من جهات التغير على اى فرض كان صادرين بجعل واحد بل بجعلين مختلفين كل واحد يختص بجهة غير جهة الآخر لتحقيق التغير بين المجمعولين وهذا دليل اننى كما قرّر فى محله فتكون جعلات (الجعلات خل) بسيطات ابدأ الا ان يعتبروا جعل الأجزاء فى المجمعولات المركبة وحينئذ لا يكون جعل بسيطاً ابدأ اذ لا يوجد مفعول بسيط كما ذكرنا سابقاً ورويناه عن الرضا عليه السلام من قوله ان الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه، فعلى كل تقدير لا يستقيم

^١ (عمرو لان نسخة م. ص)

تقسيمهم الجعل الى بسيط و مركب بل يقال ان الجعل و الفعل واحد كما قال تعالى و ما امرنا الا واحدة و المجمعول المركب صدر بجعلات متعددة لا بجعل مركب اذ لا يعقل التركيب فى الجعل و ما توهموه فى حدوث شيئين فى الاعتبار بجعل واحد كجعل الوجود و الماهية فتوهم باطل و يأتى بيانه ان شاء الله تعالى . قلت لأن التركيب انما يتحقق فى شىء ضم اليه مساوٍ له او مخالف او مباين و يكون ذلك المركب شيئاً واحداً أى يصدر عنه فعل واحد فى موضوع واحد و ليس ثم مماثل غير ذاته او صفته و الشىء لا يتركب من ذاته و صفته فى شىء واحد .

اقول هذا معلوم لأن الشىء اذا ضم اليه مساوٍ له كتراب و تراب مثلاً فإن المجموع منهما مركب منهما او مخالف كالماء و التراب فإن الطين مركب منهما او مباين كالوجود و الماهية فإن زيداً مركب منهما فاما التراب و التراب و الماء و التراب المركب منهما الطين فهى عندهم ظاهرة فإن لكل واحد من الجزئين جعلاً على حدة و للمجموع جعل واحد على حدة و لا خلاف فى هذا لأنه ظاهر و اما الوجود و الماهية ففيه الخلاف و الاختلاف انما نشأ من خفائهما فى انفسهما فلذا وقع الاختلاف فيه فى انه هو المجمعول خاصة و اما الماهية فليست مجعولة بل هى صورة علمية او ليست شيئاً أصلاً او انها مجعولة بجعل الوجود يعنى ان الجعل للوجود لا للماهية و انما انجعلت بتبعية جعله او انها بنفسها لا بجعل جاعل الى غير ذلك من خرافات الأقوال و لاشك فى تعدد الجعل فى المساوى و المخالف و تغايره و حيثئذ يلزم وحدة الجعل و بساطته و اما فى المباين كما مثلنا به فنقول ان كانت الماهية شيئاً فهى مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود اما انه^١ مجعولة فلأنها غير الله عز و جل و كل ما هو غير الله عز و جل فهو مخلوق لله سبحانه و اما انها بجعل خاص لا يصلح للوجود فلأنها ضدّه و المجمعول صفة جعله و تأكيد تأثيره فيجب ان يكون جعل الوجود مغايراً لجعل

^١ (انها نسخة من د .)

الماهية كما انه مغاير للماهية و حينئذ يتعدد الجعل و ليس هذه صفة التركيب لأن كل جزء من المجتمع من الجعلات يتعلق بجزء مختص به من المجعولات لا يصلح لغيره اصلاً و انما هذه صفة الجعلات البسيط اذ مقتضى الجعل المركب لو كان ان يكون كل جزء من اجزائه مؤثراً فى كل جزء من اجزاء مجعوله المركب و الأمر ليس كذلك و ان اريد الأعم منه و من كون كل جزء منه مختصاً بجزء من مجعوله لا يصلح لغيره لم يوجد الجعل بسيطاً كما ذكرنا سابقاً و ان لم تكن الماهية شيئاً فليس جعل الوجود حينئذ مركباً بل هو جعل بسيط تعلق بمجعل بسيط و فولى و ليس ثم مماثل غير ذاته او صفته الخ ، جواب عن سؤال مقدّر تقديره اذا قلنا ان الماهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود فيكون جعل الوجود مركباً اذ لا ينفك عنه و الجواب ان الشئ لا يتركب من ذاته و صفته الفعلية لأن المراد بالصفة هنا الفعلية و ذلك كالقيام فإنّ زيدا لم يكن مركباً من ذاته و قيامه و اذا تركب شئ من قيامه فانما تركب من صفة فعله و اثر فعله و هما صفتان معا كالقائم فإنه مركب من صفة الحركة الایجادية للقيام و هى اسمها و من اثرها اعنى القيام و المدعى هو ان جعل الوجود مركب من نفس الجعل و من صفته اعنى جعل الماهية و هو ممتنع لأن الصفة الفعلية اثر للحركة و صادر عنها و كيف يجرى عليها ما اجرته فافهم .

قلت و تمثيلهم بقولهم جعلت الطين خزفاً فإن اريد تغيير الطين و تصيير المتغير خزفاً فهو جعلان كل واحد فى مادة و هما رأسان من الجعل الكلى .
 اقول ، هذا بيان تمثيلهم للجعل المركب فإنّ الجعل واحد مع ان اثره مجعولان و لكن اذا سلّمنا لهم ذلك باعتبار تعدد اثره لم نسلّم لهم تركيب الجعل اذ على تقدير التعدد يكون جعلان بسيطان كل واحد فى مادة و بينهما مساوقة وقتية و ان كان احدهما مترتباً على الآخر و بيان الردّ قولنا فإن اريد تغيير الطين و هو بفعل (بجعل حل) غير المتغير خزفاً و هو أوّل و جعله خزفاً و هو ثانٍ فلذا قلنا هما جعلان كل جعل فى مادة فجعل التغيير فى الطين هو الأول و جعل المتغير خزفاً هو الثانى ، مادة الأول الطين و مادة الثانى المتغير منه و ان كان الثانى

مترتباً على الأول و فونى وهما رأسان من الجعل الكلى ، اريد به الحركة المغيرة للطين على^١ الحالة الأولى و المصيرة له خزفا فانهما وجهان من الرأس المتعلق بهذا الشيء و ان شئت قلت رأسان من الجعل الكلى و الجعل يجوز ان يريد به الاضافى اعنى المختص بالطين فى احواله كلها مثلاً و يجوز ان يريد به الحقيقى المتعلق بجميع الممكنات و يكون حينئذ كون هذين رأسين من الكلى انما هو مع قطع النظر عن الوسائط يعنى انهما رأسان منه مع عدم اعتبار الوسائط الكثيرة فى خصوص مسألة الطين .

قلت و ان اريد قلب الطين خزفاً من غير اعتبار تغييره و انما هو حركة واحدة فى جهة واحدة فهو جعل واحد .

اقول ان اريد بقولك جعلت الطين خزفاً صنع الخزف مع قطع النظر عن نقله عن الحالة الأولى الى الثانية فهو جعل واحد بسيط و هذا ظاهر .

قلت و ان اريد به ما يستعمل فى تكوين المتبوع و تكوّن التابع به كجعل الوجود و انجعال الماهية بجعل الوجود فهذا فى الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين .

اقول ان اريد بذلك مثل ما يستعملونه فى جعل الوجود و الماهية من جهة الملازمة بينهما فإنّ الماهية لازمة للوجود فاذا جعل انجعلت معه بجعله فى الظاهر اى على ما يظهر للناظر بلا تأمل او مع تأمل يرجع فيه الى المتابعة و التقليد و الرجوع الى ما فى الكتب و الى القواعد لا الى مقتضى الفطرة هو جعل واحد اذ ليس الا جعل الوجود مثل كسرتة فانكسر فإنّه لم يصدر من الفاعل الا فعل الكسر و اما الانكسار فليس من الفاعل لأنّ ضمير انكسر راجع الى المفعول و ليس من المفعول ايضا لأنّ المفعول انما يتحقق بعد الانكسار مثلاً و لا من نفسه لأنّ الشيء لا يحدث نفسه فلم يبق الا انه كان بتبعيته فعل الكسر و ليس الكسر الصادر من الفاعل متعدد فيكون جعلاً واحداً و هذا على تقدير التسليم

^١ (عن نسخة هـ ع)

لقولهم فإنه لا يحصل جعل مركب اذ لم يصدر الفعل واحد عن الفاعل و اردت بقولى فى الظاهر ، الاشارة الى ان ذلك فى الحقيقة متعدد ومع هذا فلا يكون التركيب المدعى لأن التركيب لا يتحقق الا على نحو ما قلنا سابقا فراجع .

قلت لكن ما انجعلت به الماهية ليس بجعل كجعل الوجود ولا مخالف له ولا معانده وان كان فى جهتين فلا يكون الجعل منهما مركبا لأن ما جعلت به الماهية صفة لما جعل به الوجود و اثر له ولا يكون الشئ مركبا من ذاته و اثره .

اقول ان ما انجعلت به الماهية ليس على ما يتوهم كما ذكرنا عنهم قبل من انه ليس بجعل لا من الفاعل ولا من المفعول ولا من نفس الانفعال الخ ، بل هو جعل حقيقى لأن الماهية بعد ثبوت كونها شيئا لا بد وان تكون مجعولة ولا يجوز ان يكون ذلك من نفسها ولا من غير جاعل بل تكون مجعولة بجعل جاعل ولا يصح ان يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لأنها غير الوجود و اذا كان المجعول صفة الجعل وتأكيده امتنع ان يكون جعلها جعله وان يكون جعلها مخالفا لجعله ولا معاندا لترتب وجود جعلها على وجود جعله فلا يكون جعلها نفس جعله لأن الشئ لا يترتب على نفسه لاستلزام تأخر المترتب من المترتب عليه ولا مخالفا ولا معاندا له و الا لما ترتب عليه لكن لما كانت فى الحقيقة صفة لنفس الوجود ومخلوقة من نفسه وجب ان يكون جعلها كذلك فيكون جعلها من جعله و اثر له فهو كالشعاع من المنير ولا يجوز ان يتركب شئ من شئ و اثره او صفته الفعلية فلا يكون الجعل مركبا من جعل الوجود وجعل الماهية و اما الشئ كزيد مثلا منهما فهو جعل واحد كما تقدم و يأتى بيان نسبة جعلها الى جعله ان شاء الله تعالى .

قلت فإن ما جعل به الوجود كالشمس للنور و ما جعل به الماهية كنفس النور للظل فإن جعل الشمس للنور جعل وحده وجعل نفس النور من حيث نفسه للظل جعل وحده مغاير للجعل الاول .

اقول يعنى ان الجعل الذى جعل به الوجود الذى يقال له اولاً وبالذات مثل الشمس اى ذات مستقلة بنفسها فى ايجاد النور و احداثه كما ان جعل

الوجود مستقل فى ايجاد الوجود و احداثه و الجعل الذى جعلت به الماهية صفة لا تتقوم بنفسها و انما تتقوم بموصوفها فهو كنفس النور للظلّ يعنى نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه الظل بواسطة حفظ الشمس لنفس النور و الجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة و ان كان الثانى مترتباً على الأول و صفة له و نسبته اليه فى القوة و الضعف نسبة واحد من سبعين و ليست الشمس جاعلة للظلّ و الالعاد اليها و كان نوراً لكنه يعود الى الجدار المعبر به عن نفس النور من حيث نفسه .

و كونه مترتباً عليه و متقوماً به لا يلزم منه التركيب لأن الشمس لم تجعل لنفسها الظل .

هذا جواب عن سؤال مقدّر تقديره انّ جعل الظل مترتباً فى الوجود على جعل النور و لم يتقوم وحده فدلّ على تركيبه منه و الجواب انّ كونه مترتباً عليه و متقوماً به لا يلزم منه التركيب كما هو شأن جميع المعلولات بالنسبة الى عللها مع انها ليست مترتبة عنها و ايضا الشمس لم تجعل الظلّ لنفسها بان يكون صفة لها ليكون جعلها للنور جعلاً للظلّ فتكون جاعلة له بنفسها كما جعلت النور بنفسها و انما جعلته بنفس النور لنفس النور فلذا بدأ منه و اليه يعود و ان كان مترتباً عليه يعنى ان جعل الظلّ انما يكون بجعل النور لأنه صفته من حيث نفسه و المصفة لا تتحقق الا بعد تحقق موصوفها .

و قوله تعالى ﴿... الشمس عليه دليلاً لا يدل على انها جاعلة له اذ لو جعلته بجعل النور لكان نوراً اذ ليس فيها ظل و ان جعلته بجعل نفس النور التى هى اصل الظل واقعاً دلّ على انها حافظة للنور الجاعل للظل لا جاعلة فلا يحصل التركيب حقيقة و الى ذلك الاشارة بقوله تعالى و ما امرنا الا واحدة

هذا جواب عن سؤال مقدّر تقديره انّ الآية المذكورة دالة على ان الظلّ صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل و يلزم من ذلك التركيب على معنى ما ذكرنا و الجواب ان الآية لا تدلّ على ذلك لأن كون الشمس دليلاً ليس

هو كونها جاعلة وانما دلالتها (دلالتها خ) عليه بيان ارتباطه بها في المدّ و القبض لا بكونها جاعلة له وهذا ظاهر على انها لو جعلته لكان اثرأ لجعلها فيكون نوراً لأنه حينئذٍ صفتها وليس فيها ظل او ظلمة ليستند اليه وان جعلته بجعل نفس النور كما هو الواقع لأن نفس النور من حيث هو هو ظلمة فهي اصل الظل حقيقة دلّ قولنا جعلته مع أنّ الجعل الصادر عنه الظل ليس جعلاً لها في الحقيقة والا لكان المجعول نوراً على انها جاعلة لما يكون عنه الظل اذ قولنا جعلته ، لا يخلو من ان يكون هذا واقعاً عليه او على غيره وقد بيّنا عدم امكان وقوعه على الظل والا لكان نوراً واذا وقع على غيره فليس جازياً ان يكون ما وقع عليه هذا الجعل اجنبياً من الظل والا لما افاد شيئاً في تحقيقه بحال من الأحوال فوجب ان يكون ملزومه وهو النور فإنّ النور اذا وجد لزمه انيته وهي علّة الظل وجعل الشمس لها انما هو بجعل لازم بجعل^١ النور وجعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل النور وافاد ذلك كله كون الشمس حافظة للنور لتقومه بجعلها تقوم صدور و لوازمه كلها تابعة له فكانت نسبة الجعلات بعضها الى بعض كنسبة المجعولات بعضها الى بعض فجعلها للظل انما هو بجعل لازم لجعلها للنور ومعنى قولي وان جعلته بجعل نفس النور الخ ، ان الشمس انما جعلت ماهية النور بجعل لازم لجعلها لوجود النور والظل صفة لماهيته لا لوجوده والنور متقوم بوجوده تقوّمأ^٢ ركنياً ووجوده متقوم لجعل الشمس تقوّمأ صدورياً والظل متقوم بماهية النور تقوّمأ ركنياً من حيث ان مادته من صفتها و صدورياً^٢ ان جعله من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذي كان جعل الظل تابعا لجعله بالذات لوجوده وبالعرض لماهيته والضمير في قولي لا جاعلة له يعود الى الظل فكونها دليلاً عليه كما بيّنا لا يستلزم ان يكون مجعولاً لها واذا كان كل شيء له جعل يختص به لا يصلح لغيره من دون تغيير امتنع التركيب في

^١ (لجعل - جاعلة م - س -)

^٢ (و صدورياً من حيث - س - س -)

الجعل ولو كان جعل بعض الأشياء مركباً امتنع ان يكون مركباً من جعلات تامة مستقلة فلا بد ان يكون مركباً من اجزاء جعل لا من جعلات وعلى فرض امكانه فهو جعل بسيط اذ لا يصلح جزؤه لجزء من مجعوله غير مشارك فيه والالكانت متعددة كما اشرنا سابقا فراجع .

قلت وان اريد ان الجعل الذى يحدث عنه شيان فصاعداً فهو مركب سواء كانا فى مادتين ام فى حالين كجعل الطين خزفاً ام فى الملزوم واللازم كالوجود والماهية قلنا اذا اصطلمحتم على ذلك فلا بأس ولكن لاتجدون الجعل البسيط قط لأن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للدلالة عليه قال تعالى ومن كل شىء خلقنا زوجين .

اقول ان ارادوا بقولهم الجعل المركب الجعل الذى يحدث عنه شيان متغايران فلا شك انه فى نفسه يسمى مركباً سواء كان الشيطان فى مادتين متمايزتين بالحس او فى التعقل بان يكون تمايزهما بالاستقلال لا بالمفهوم كزيد وعمر و كراس زيد ويده و كالعقل وجوهر الهباء و كروحى زيد وعمر و ما اشبه ذلك ام كانا فى حالين كجعل الطين خزفاً اذا اعتبر تغير الطين ثم جعله خزفاً ام كانا فى المتلازمين الذى يكون فيهما اللازم ناشياً عن الملزوم و متحققا به كالوجود و الماهية لأن الشئين اذا اعتبر فيهما الاثنية حقيقة فى الواقع وجب ان يكون جعل كل واحد مغايراً لجعل الآخر و الا لم يتحقق الاثنية فيكون الجعل متعدد و لا شك فى ان مثل ذلك يصدق عليه التركيب فاذا اصطلمحتم على ذلك بان يكون الجعل البسيط هو ما صدر عنه شىء واحد و المركب هو ما صدر عنه شيان لتلازمهما فى الظهور و اعم من ذلك فلا بأس اذ لا مشاحة فى الاصطلاح نفسه و انما المشاحة فيما يترتب عليه و هو هنا ان الجعل البسيط لاتجدونه ابداً اذ لا يوجد الا فيما يكون تكونه بجهة واحدة و

اعتبار واحد وهو ممتنع لما ذكرنا مراراً أنّ كل مكّون ولا بدّ ان يكون^١ له اعتبار من ربه وهو وجوده و كونه واعتبار من نفسه وهو ماهيته وعينه وبدون هذين الاعتبارين لا يمكن وجوده لأنّ الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة عليه كما قال الرضا عليه السلام ثمّ انه عليه السلام استشهد بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين وايضاً يكون هذا عندنا ليس بمركب لأنّ كل جعل متعلق بمجموعه خاصة فجعل الوجود مثلاً متعلق به خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالماهية لأنّها مخالفة لوصفه فالوجود اصل وأول وبالذات فهو يدور على جعله على التوالى فلهذا اثنى الله تعالى على العقل فقال ما خلقت خلقاً احبّ الىّ منك بك ائيب وبك اعاقب ولا اكملتك الا فيمن احبّ ، وانما اثنى على العقل لأنه جرى على جهة وجوده الذى هو حقيقة^٢ من ربه فدار فى قبوله التكوين على التوالى وجعل الماهية متعلقاً بها خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالوجود لأنه مخالف لوصفه ولانها لم يتحقق فى نفسها الا بعد تحقق الوجود فالماهية فرع و ثانٍ وبالعرض فهى تدور على جعلها على خلاف التوالى ولأجل هذا ذمّ الله سبحانه الجهل و طرده من نوره وابعده من رحمته وانما طرده لأنه جرى فى قبول تكوّنه على جهة ماهيته التى هى حقيقته (حقيقة خل) من نفسه فدار فى قبوله للتكوين على خلاف التوالى واذا كان امر الوجود والماهية كما سمعت فكيف يصدران من جعل واحد ليصحّ فيه اعتبار التركيب المدعى .

قلت وبالجملة لا فرق فى هذه المسألة بين الجعل وغيره من مراتب الفعل وعلى كل حال فالجعل واحد لا تعدّد فيه لذاته قال الله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجاً ومن الانعام ازواجاً يذروكم فيه اى فى الجعل فافرده و جمع المجمعولات فافهم ، نعم له رؤوس بعدد المجمعولات ولكل رأس وجوه بعدد احواله كما تقدم فى الفعل فراجع .

^١ (لا بدّ وان يكون نسخة . م . ص)

^٢ (حقيقته نسخة . م . ص)

هو فى الكليات واما الجزئيات فلا يمكن لنا حصرها لدوام الامداد والاستمداد ودوام الفيض فتمتنع الاحاطة بها الا للذى خلقها ^١ من خلق وهو اللطيف الخبير.

قلت و مراتب اعداد العوالم انما اختلفت فى الروايات لاختلاف المقامات كعالم الغيب والشهادة.

اقول انما لم نذكر الواحد لأنه معروف باسمه كما اذا قلت العالم فانك تريد به ما سوى الله تعالى و اذا اطلق الاثنان اريد به ما ينحصر فى الاثنين كعالم الغيب و عالم الشهادة اذ لا ثالث هنا و كالوجوب و الامكان و الظاهر و الباطن و ما اشبه ذلك.

قلت او العوالم ثلاثة عالم الوجوب و هو الازلى تعالى و عالم الرجحان و هو عالم المشية و الارادة و الابداع و عالم الجواز و هو الوجود المقيد المعبر عنه بانه وجود بشرط لا و بشرط شىء ^١ اوله الدرة و اخره الذرة.

اقول يعنى اذا قيل ثلاثة عوالم من الأمور الصادقة عليها عالم الأزل و عالم الرجحان و عالم الجواز فالأزل هو الله تعالى عز و جل و لا يتوهم متوهم ان الأزل ظرف و الواجب تعالى حالّ فيه فيلزم تعدّد القدماء بل الأزل هو ذات الحق عز و جل و عالم الرجحان هو الفعل بجميع اصنافه لأنه راجع الوجود حتى قال تعالى فى شان اثره اللّازم له بكاد زينها يصيب ^١ و لو لم ^٢ اى يكاد ان يتحقق بنفسه قبل الابداع و هذا العالم هو عالم الأمر لأن الموجودات ^١ كما تقدّم بهذا اللحاظ ثلاثة : وجود حق و هو الأزل عز و جل و وجود مطلق اى من غير شرط شىء يتوقف وجوده عليه غير نفسه فلذا سميّناه بالمطلق فى مقابلة المقيد و وجود مقيد و هو المفعول من الدّرة الى الدّرة و تمثلى بالمشية و الارادة و الابداع لا غيرها من اسمائه و لا باقلّ منها و لا باكثر انما هو تبع لكلام الرضا عليه السلام و قد تقدّم ذكر بعض اسمائه و بعض اوصافه و احواله و هذا هو الثانى فى

^١ (الوجودات المجردة)

الذكر والتسمية وعالم الجواز وهو الوجود المقيّد هو الثالث فى الذكر والتسمية وهو جميع المفعولات التى أحدثها الله سبحانه بفعله ويسمّى هذا الوجود بالوجود المقيّد لتوقف قبوله الايجاد^١ على شىء آخر وجودى او عدمى او هما^٢ واول هذا الوجود العقل الكلى المعبّر عنه بالذرة ولذا قيل اول ما خلق الله العقل كما روى وآخره الذرة اى الثرى ويعبّر عن جميع المصنوعات بهذا بان يقال الوجود المقيّد اوله العقل الكلى وآخره الثرى واما قولى بانه وجود بشرط لا وبشرط شىء فهو على ما اصطلحت عليه فإنّ قولك بشرط شىء وبشرط لاشىء بمعنى واحد اذ مآل العبارتين افادة القيد المنافى للاطلاق فالعبارتان فى مقابلة لا بشرط فى ارادة الوجود الراجع.

قلت واربعة عوالم هى عالم الخلق وعالم الرزق وعالم الموت وعالم الحيوة.

اقول ايضا اذا قيل اربعة عوالم فمنها هذه الأربعة العوالم وذلك انا لما تتبعنا اصول الخلق وفروعه مما احاطت به عقولنا وسعته اوها منا فوجدناه كله يدور على هذه الأربعة وقد ذكرها سبحانه فى معرض الامتان و اظهار القدرة فقال تعالى الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميّتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء سبحانه وتعالى عما يشركون ولو كان شىء من الاصول التى يرجع اليها امر من امور ما سوى الله سبحانه لذكره عز وجل وعلى خصوص هذا العدد تفرعت الاركان كتربيع الكلمات التى بنى عليها الاسلام سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وكتربيع العرش الذى هو مظهر فؤارة القدر والقضاء وعلل الأسباب واسباب العلل وكتربيع الطبايع والعناصر التى منها جميع المواد العلوية والسفلية وما اشبه ذلك ولأجل مقتضى جميع التقومات الكونية من الاسباب والمسببات قامت الزوايا فى المربع و

^١ (للايجاد نسخة م.س)

^٢ (او هما مع نسخة م.س)

لم تقم فيما زاد عليه ولا ما نقص عنه اشارة الى تمام نظام الكون بذلك العدد لا بما سواه ومن اجل ما اشرنا اليه كان العرش الذى هو محل جميع مبادئ الأكوان فى الغيب والشهادة من الأعيان والمعانى مما دخل فى الامكان مرتباً فركنه الأحمر يستمد منه جبرئيل عليه السلام بمقتضى الحرارة واليبوسة للخلق فى الجبروت والملكوت والملك وركنه الأبيض يستمد منه ميكائيل عليه السلام بمقتضى الرطوبة والبرودة للرزق فى الجبروت والملكوت والملك وركنه الأخضر يستمد منه عزرائيل عليه السلام بمقتضى البرودة واليبوسة للموت فى الجبروت والملكوت والملك وركنه الأصفر يستمد منه اسرافيل عليه السلام بمقتضى الحرارة والرطوبة للحياة فى الجبروت والملكوت والملك وتتفرع الأشياء المربعة فى الوجود على ذلك الترتيب .

قلت وخمسة عوالم عالم الازل تعالى وعالم السرمد وهو عالم الرجحان وعالم الجبروت وهو عالم المعانى المجردة عن المادة والصورة والمدة وعالم الملكوت وهو عالم الصور المجردة عن المادة والمدة وعالم الملك اوله محدد الجهات واخره الارض .

اقول ان الأزل عز وجل لا يدخل فى العدد لذاته بوجه من الوجوه واما ذكره هنا فالمراد به ما يشار به الى العنوان الذى يعرف به الأزل تعالى لا من حيث انه عنوان ودليل فإنه من هذه الحيثية لا يجوز دخوله فى مطلق العدد بوجه من الوجوه وانما تكون العبارة عنه معدودة من حيث هو هو فإنه من هذه الحيثية خلق محدث كسائر المخلوقات لا يعرف به الله الا انه يحصل به التميز فى الجملة لأن المراد به هنا ما هو غير المذكورات فإن الأزل تعالى غير ساير العوالم وان كانت المغايرة فى الحقيقة حدّاً لغيره واما عالم السرمد فهو عالم الأمر والمشية وهو عالم الرجحان وسمى عالم الرجحان فى مقابلة تسمية الازل بالواجب وتسمية الحادث بالجايز لأن الأمر ليس بواجب الوجود (الوجوب خل) ولا بممكن الوجود بالامكان الخاص الملحوظ فيه تساوى الطرفين بل طرف وجوده راجع على عدمه وان لم يكن واجبا والثالث عالم

الجبروت وهو عالم العقول وهو عالم المعانى والمراد بالمعانى المعانى الاصطلاحية الخاصة وهى المجردة عن المادة العنصرية والصورة المثالية اعنى المرتبطة بالمادة العنصرية والمدة الزمانية لا التجرد المطلق كما يتوهمه الاكثر من عبارات الحكماء المتقدمين فانهم انما ارادوا ما ذكرنا وما فهم المتأخرون من الحكماء والعلماء غلط فانهم يريدون بالمجردات العقول والنفوس و الأرواح و يريدون بتجردها التجرد مطلقا يعنى انه لا مادة لها اصلا ولا مدة اصلا وهذا هو التجرد الواجب حتى ان بعض العلماء مثل الملام محمد باقر المجلسى (ره) فى اول البحار حكم بكفر من قال باثبات مجرد غير الله وكذلك غيره لفهمهم ان المراد بالتجرد التجرد المطلق وكذلك كثير من المتأخرين فهموا ذلك حتى ان الملا صدرا فى المشاعر قال ان العقل وما فوقه كل الأشياء بناء على مذهبه ان بسيطة (بسيط خل) الحقيقة كل الأشياء والعقل عنده بسيطة الحقيقة وما فوقه هو الله تعالى ونحن قد بينّا فساد ذلك كله فى شرح المشاعر من وجهين: الأول انه لا بسيط الا الله سبحانه وكل ما سواه فهو مركب من مادة وصورة لا فرق فى ذلك بين العقل والحجر الا ان مادة العقل من النور الذائب اعنى المادة المعنوية والحجر مادته من النور الجامد اعنى المادة العنصرية المحسوسة لأن العقل مخلوق كالحجر وكل مخلوق فله اعتباران اعتبار من ربه وهو حقيقته (حقيقة خل) من ربه والمراد به الوجود فإنه اثر فعله تعالى اخترعه لا من شىء وهو مادته واعتبار من نفسه وهو ماهيته التى هى صورته وهى هويته وانيته ولا يمكن ان يوجد ممكن الا بهذين الاعتبارين نعم هما فى كل شىء بنسبته والثانى ان قول الملا صدرا ان بسيط الحقيقة كل الأشياء غلط فاحش وشرك ظاهر فإن قوله كل الأشياء لا يصح الا اذا كانت معه فى رتبة ذاته ولا تكون معه فى رتبة ذاته الا اذا كانت قديمة والقدم منافٍ لكل لاستلزامها التعدد والتركيب والأشياء جمع متعدّد الأفراد وحجته باطلّة منقوضة بصحّة مقدماته كما قرّرنا هنا فإنّ قوله هو موجود بسيط فلو صحّ هو موجود سلب عنه غيره لكان مركبا من ذات ومن نفى الغير فيلزم بحكم عكس النقيض انه موجود

لا يسلب عنه شيء وهو قولنا بسيط الحقيقة كل الأشياء وقوله هذا اذا صحّ بطل
لأنه اذا صحّ انه اذا قلت هو موجود سلب عنه شيء لزم منه التركيب فبحكم
عكس النقيض هو موجود لا يسلب عنه شيء يلزم التركيب منه ايضا لأنه لم يقل
هو موجود بغير قيد بل قال موجود لا يسلب عنه شيء وهو مثل قوله موجود
سلب عنه شيء فإن قلت انما اراد انه موجود مطلق من غير ان يصفه بسلب
فلا يلزمه التقييد قلت يلزمه بارادته من قوله كل الأشياء فإنه اذا اعتبر لكل معنى
يفيد الشمول لزمه إماما التقييد بسلب ذلك الغير او التقييد بعدم سلبه ولا ينفك من
التركيب الا اذا لم يثبت هناك شيئا غيره في رتبة ذاته اصلا وحينئذ يبطل قوله كل
الأشياء ويصحّ التوحيد والّا يلزمه التركيب والكثرة بحكم كل على اى اعتبار
كان فاين يذهب عن الحق والحاصل ان المجرد اذا استعمل في الحادث فالمراد
به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا مطلقا وهذا هو مراد
المتقدمين من المجردات في الحادث لا كما توهمه المتأخرون فكلام صاحب
البحار وارد على هؤلاء لا غير ونحن اذا اطلقنا المجرد في الحادث نريد به هذا
المعنى ولا يرد علينا كلام صاحب البحار على ان استدلاله ليس بصحيح وان
كان حكمه صحيحا لأنه استدل على كفر من قال بذلك بعدم وروده في الأخبار
وقد غفل عنه في الاخبار فإنه وارد فيها مثل ما رواه في الغرر والدرر عن
امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عن العالم العلوى فقال عليه السلام صور
عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد الحديث ومثل قوله عليه السلام في
حديث كميل للأعرابي السائل عن النفس واعلم انى اطلت الكلام هنا لعموم
الحاجة اليه وان كنت مستلزماً^١ على نفسى عدم البسط في هذا الشرح لأن
المطلوب منه بيان العبارة خاصة والرابع عالم الملكوت والمراد به عالم
النفوس اعنى الصور الجوهرية وعالم الأرواح متردد بين العالمين وبرزخ بين
الاثنين الجبروت والملكوت يستعمل مع كل منهما باعتبارين وهذا العالم اهله

^١ (ملتزماً نسخة م. ص)

جواهر مقدارية اى ذوات مجردة الآ عن الصورة و صورها نفوس الصور المثالية المحسوسة و الخامس عالم الملك اعنى عالم الأجسام و اعلاه محدد الجهات و محدبه مساوق فى الوجود للزمان و المكان لا يسبق شىء من هذه الثلاثة الآخرين فى كل مرتبة من مراتب الأكوان فى الغيب و الشهادة و هذا العدد اذا اطلق على شىء من العوالم يراد به هذه و نظايرها مثل المواليد الثلاثة فى الجسم و الروح او فى المادة و الصورة او فى الغيب و الشهادة .

قلت و ستة عوالم عالم العقول و عالم النفوس و عالم الطبائع و عالم الهباء و عالم المثال و عالم الاجسام .

اقول اذا ذكر ستة عوالم فى الأخبار او فى كلام اهل الأسرار فيراد بها عالم العقول اعنى عالم المعانى الجوهرية و الذوات المجردة عن المادة العنصرية و الصورة النفسية و المثالية و المدة الزمانية و هى الاكوان الجوهرية و قد اشرنا اليها قبل هذا و الثانى عالم النفوس اعنى الهياكل الجوهرية و هى كلمات اللوح المحفوظ و الكتاب المسطور و الثالث عالم الطبائع و هو مقام الحلّ و الكسر بعد العقد و الصوغ و الاجمال بعد التفصيل الأولى و قبل التفصيل الثانوى و معناه ان الأشياء بعد تمام تمايزها الأول كسرت و اذيت حتى تساوى عالىها بسافلها و ظاهرها بباطنها و قوتها بضعفها و رطبها بيا بسها و حارّها بباردها الى ان كانت الأجزاء المتخالفة جزءاً واحداً و القوى المتعددة قوة واحدة و هذا الواحد البسيط حقيقة للواحد المركب بحيث اذا فصل هذا الواحد الى الأجزاء المتعددة المختلفة عند التركيب و ركب الشىء منها كان مع اجزائه المتخالفة المتباينة فى قواها و طبائعها الجزئية و صفاتها و كذلك طبيعة واحدة كما هى قبل التفصيل و ان اختلفت ظواهرها بحيث لو انفصل كل شىء من ذلك الشىء المركب و ظهر بحيوته الخاصة به من فعل الله سبحانه لم تفرق بين ذلك الجزء و بين الكل الذى هو الشىء الا انّ الكل يسند عن نفسه و الجزء يسند عن الكل لأنها كلها بطبيعة واحدة لأنها طبيعة واحدة جمدت فتكثرت و ذابت فاتحدت فلما جمدت ثانياً تكثرت فظهرت الكثرة و بطنت الوحدة فصحّ ان يقال زيد مثلاً طبيعة واحدة مع

اختلاف اجزائه ظاهراً ذاتاً و صفةً و معنى كونه طبيعة واحدة لحاظ جملته فى
 هيكل التوحيد بعين الوحدة و عالم الطبائع دوحة كبيرة تنبت (نبتت خل)
 باوراق كل ورقة طبيعة شىء و الرابع عالم جواهر الهباء و المراد بالهباء هو الذرّ
 الذى فى الهواء الذى كان من جبل طور سيناء كما روى عن على عليه السلام
 حين جعله تعالى دكا و هى الحصص الوجودية الجزئية كل ذرّة مادة مخلوق
 (مخلوقة خل) من خلق الله عز و جل فهى فى جعل الله سبحانه و بالنسبة الى
 سعة ذلك الفضاء كالذرّ فى الصغر و لذلك قيل لها هباء و ذرّ و الخامس عالم
 المثال و هو الصور القائمة فى هواء البرزخ المختلفة من المواد و هى مثال و
 صفة للصور النفسية الجوهرية ابدان لا ارواح لها و هى برزخ بين الملكوت و
 الملك و وجهها^١ الى الدهر و خلفها الى الزمان تتقوم فى الأجسام بالمواد و هى
 امّيات المولدات و آباؤها المواد و السادس عالم الأجسام المركب من المواد
 العنصرية و الصور المثالية و هذه الستّة هى الأيام الستّة التى خلق الله فيها
 السموات و الأرض لانها فى العالم الكبير كالنطفة و العلقة و المضغة و العظام و
 يكسى لحما ثمّ ينشأ خلقاً آخر و نظايرها من العوالم المحصورة بهذا العدد كما
 رواه القمى (ره) فى تفسيره للأيام الستّة التى خلق الله فيها السموات و الأرض
 ما معناه قال الفصول الأربعة و المادة و الصورة و منها ان الانسان مثلاً ستّة اشياء
 اربع طبائع حرارة و رطوبة و برودة و يبوسة و نفس و جسد و هذه ستّة ايام هنا
 ايضا و تحتها عوالم و كل عالم تحته افراد لا يحصى عددها الا الله .

قلت و سبعة عوالم عالم النار و عالم الهواء و عالم الماء و عالم التراب و
 عالم الجسم و عالم النفس و عالم الروح و هذا معنى قولهم كل شىء من
 الحوادث مثلث الكيان مربع الكيفية .

اقول و سبعة عوالم عالم النار و هو الاسطقس الأعلى اعنى الكرة الأثيرة و

^١ (الملك و جهها نسخة . م . ص)

عالم الهواء المعروف الذى هو وسط العالم كله ومسكن بنى آدم الذى هو^١ اشرف الخلق وعالم الماء الذى هو فوق الأرض محيطاً بجميع اعلاها وانما كشف عز وجل محل الحيوانات البرية عناية منه تعالى وعالم التراب وهو الأرضون السبع على اختلاف طبقاتها وما انعقد منها من الحجر وبعض المعادن وعالم الجسم وهو المركب من الحصاص^٢ من هذه العوالم التى قبله اعنى عوالم العناصر الأربعة وعالم النفس وعالم الروح وهما العالمان المشار اليهما سابقا و قولى هذا معنى قولهم مثلث الكيان والكيان لغة فى الكون أى مثلث الكون مربع الكيفية يعنى ان كل شىء فى الجملة انما يتم تركيبه اذا كان مشتملا على الاكوان الثلاثة اعنى الجسم والنفس والروح وعلى الكيفيات الأربعة اعنى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكل شىء تام لم يخل من هذه الأصول الأربعة والأكوان الثلاثة وكل واحد من هذه السبعة تحته افراد كثيرة ولهذا قد يقال العوالم سبعة.

قلت وثمانية عوالم واذا اطلقت يراد بها احد وجوه كثيرة نذكر منها واحداً على سبيل التمثيل عالم الخلق فى الدنيا عالم الخلق فى الآخرة عالم الرزق فى الدنيا عالم الرزق فى الآخرة عالم الموت فى الدنيا عالم الموت فى الآخرة وهو الهلاك الاكبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحيوة فى الدنيا عالم الحيوة فى الآخرة واليه الاشارة بقوله تعالى فى التأويل ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية.

اقول اذا اطلق لفظ ثمانية عوالم احتمل ارادة اشياء كثيرة ونحن نذكر منها شيئاً على نحو التمثيل لتمييز (ليميز خ ل) به السبيل الى معرفة البيان والدليل وذلك مثل ما ذكرنا سابقا فى بيان العوالم الأربعة فاننا ذكرنا هناك الخلق والرزق والموت والحيوة وهذه الأربعة التى دار عليها الوجود اذا اعتبرت فى الدنيا و

^١ (الذين هم نسخة . م . ص)

^٢ (حصص نسخة . م . ص)

الآخرة كانت ثمانية كما اشار اليه فى تأويل قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية يعنى فى الآخرة لاجتماع حكم الدنيا والآخرة يوم القيامة باجتماع حملة العرش الأربعة فى الدنيا وحملة فى الآخرة واما^١ حكم الخلق فى الدنيا فظاهر واما حكمه فى الآخرة فيما (فيما خل) يتجدد فيها لأهل الجنة من انواع النعيم الذى لا ينفد ولأهل النار من انواع التعذيب والتأليم السرمد واما حكم الرزق فى الدنيا والآخرة فكما قيل فى حكم الخلق واما الموت فى الدنيا فهو ظاهر فلأجل كونه ظاهراً معروفاً لم اذكره متبوعاً ببيان بخلاف موت الآخرة فإنه لمّا لم يكن معلوماً بل المعلوم عدمه اذا الآخرة لا موت فيها لأهل الجنة ولأهل النار فلأجل ذلك عقبته ببيان فقلت وهو الهلاك الأكبر لأن الموت فى الدنيا هو الانقطاع عن الاحباب والمفارقة للأصدقاء والأصحاب ومفارقة النعيم واهل النار اشدّ ما يعدّون به فيها بذلك نعوذ بالله من النار والمفارقة فى النار لا يرجى بعدها تلاقٍ بخلاف مفارقة الدنيا فلذا قيل ان الموت فى الآخرة اعظم من الموت فى الدنيا باربعة آلاف رتبة وتسعمائة رتبة نستجير بالله من النار ومن غضب الجبار والحيوة فى الدنيا معروفة واما الحيوة فى الآخرة فهى الحيوة الكبرى العظمى التى لا نهاية لها فى البقاء ولا فى العظم ولا فى العموم واما من جهة البقاء فلا انقطاع لها بل هى مستمرة ابدالاً آخر لها فى الامكان واما فى العظم فلأنها تستمرّ فى البقاء متصاعدة فى القوة والمضاعفة لالى نهاية فهى فى كل آن اقوى منها فيما قبله وهكذا حكمها ابدالاً واما فى العموم فلأن جميع ما فى الجنة من جميع الحيوانات والنباتات والجمادات حية بالحيوة الحيوانية المقرونة بالشعور والاحساس المقرونين بالتميز والعقل لا يوجد فيها شىء يصدق عليه اسم الشيئية الا على ما وصفنا قال الله سبحانه وان الدار الآخرة لنهى الحيوان ولقد رأيت فى المنام كأننى اتيت الى بستان من بساتين الجنة وفيه اشجار وزرع ورأيت جميع اوراق تلك الأشجار والزرع تنظر كل واحدة الى

^١ (فاما الجنة منس)

بعينين نظر المتعقل وهى ورقة وهى حيوان وهذا مجمل الاشارة الى حيوة
الآخرة والأمر اعظم واعظم والحاصل ان الثمانية العوالم بنحو هذا مما يتعلّق
بافراد كل واحد واصنافه وانواعه واجناسه .

قلت و تسعة عوالم وهى عالم محدد الجهات و عالم فلك الثوابت و عوالم
الافلاك السبعة وهى عالم القلوب و عالم النفوس و عالم العقول و عالم العلوم و
عالم الاوهام و عالم الوجودات الثانية و عالم الخيالات و عالم الافكار و عالم
الحيوة .

اقول ايضا اذا قيل العوالم التسعة فقد يراد بها آثار الأفلاك التسعة مثل
القلوب الجزئية فانّها ذرية القلب الكلى الذى هو محدّد الجهات فإنّ جسمه ابّ
للقلوب الجزئية التى هى الموجودة فى الصدور وهو اللحوم^١ الصنوبرية و غيب
المحدد ابّ لغيرها من القلوب المجردة النورانية وهى ذريته ظاهرها من ظاهره و
باطنها من باطنه والثانى عالم النفوس الجزئية فانّها من فلك الثوابت الذى هو ارض
اهل الجنة فباطنها من باطنه و باطنه كتاب الأبرار كلا ان كتاب الأبرار لفى عليين وما
ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون و ظاهرها من ظاهره على نحو ما قلنا
فى القلوب والثالث عالم العقول الجزئية وهى من فلك زحل ظاهرها من ظاهره و
باطنها من باطنه والمعنى كما مرّ والمراد بها هنا التعلّقات المدرّكة للمعاني الجزئية
فإنّ العقل فى نفسه هو القلب وهو الذى فى الصدر الآن وجهه فى دماغ الانسان وهو
التعقل والمراد بظاهره الذى هو من ظاهر فلك زحل هو الدماغ الذى هو محله و
الرابع عالم العلوم وهى صور المعلومات على ما هى عليه يعنى انّ ما كان من
المعلومات ذا صورة فالعلم به صورته المنتزعة من خارجه وما لم يكن ذا صورة
فالعلم به صورة خارجه بما تشخص به عند العالم وهذا معنى قولنا ان العلم صورة
المعلوم على ما هى عليه اى فى كونه ومثاله الصورة التى تنتزعه المرآة فانها اذا

^١ (للقلوب الجزئية الموجودة فى الصدور وهى اللحوم نسخة . م . ص)

قابلت الشيء انتزعت صورته على ما هي عليه من التخطيط مثلاً وانتزعت بصورة^١ الهواء والمسافة التي بينهما كما هو يعنى بغير تخطيط بل بهيئته فصورة الشيء الذهنية على ما هو عليه فى الخارج هو العلم به وهذا خزانة الخيال وهو من فلك المشتري ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه كما مرّ والخامس عالم الأوهام وهى مبادئ الانشاءات النفسانية وهى من فلك المريخ ظاهرها من ظاهره^٢ وباطنها من ظاهره ومن باطنه وقولى من ظاهر ظاهره، ان المريخ ظاهره المرئى مثلاً حارّ يابس نحس وباطن ظاهره بارد رطب سعد فمرادى بالظاهر الذى مع الباطن هو صافى الجسم ومحض مادته وصورته الذاتيتين وظاهر هذا الظاهر هو ما لحق هذا الجسم من العوارض الخارجية الغير الذاتية كما قلنا انه حارّ يابس نحس وذلك ما اشار اليه سبحانه بقوله اعزّة على الكافرين وبقوله وظاهره من قبله العذاب وذلك الظاهر الذى هو الأصلى هو ما قلنا انه بارد رطب سعد وذلك ما اشار اليه سبحانه بقوله باطنه فيه الرحمة وبقوله اذلة على المؤمنين فالظاهر وظاهر الظاهر هيئتها فى الجسم المادى والباطن المجرد عن المادة والمدة واما قولى وباطنها من باطنه فكما مرّ وهنا تفصيل يطول به الكلام والسادس عالم الوجودات الثانية وهى من فلك الشمس ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كذلك والمراد من الوجودات الثانية الوجودات الجسمانية المركبة من المادة والصورة لأن الشمس هى منشأ مبادئ الأجسام وذكر الثانية فى مقابلة الوجودات الأولى اعنى وجود العقول والأرواح والنفوس ونسبة الوجودات الثانية الى الشمس لانّها المفيض على الأسباب العلوية اذ هى تستمد من نفس العقل الكلى فتفيض على زحل ومن صفته فتفيض على القمر وتستمدّ من نفس الروح والنفس وتفيض على المشتري ومن صفته فتفيض على عطارد وتستمدّ من نفس الطبيعة وتفيض على المريخ ومن صفتها فتفيض على الزهرة ثم اذا عملت

^١ (صورة نسخة م ص)

^٢ (من ظاهر ظاهره نسخة م ص)

الأسباب فى مسبباتها عمل كل واحد من السبعة الأفلاك فى مسباته بنفسه و بواسطة الشمس فلذا نسبت الوجودات الجسمانية الى الشمس و السابع عالم الخيالات و هى من فلك الزهرة ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه كما اشرنا اليه سابقا و الخيالات مبادئ الصور العلمية و اوائل المنتزعات و نقشها فى الألواح النفسانية و حكم هذا كما مرّ فى الذى قبله و الثامن عالم الأفكار و هى من فلك عطارد الكاتب ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه على نحو ما مرّ فى عالم القلوب و تأثير فلكه منه و تأثيره بالملائكة الثلاثة سيمون و شمعون و زيتون و التاسع عالم الحيوة الحيوانية الحسية و هى من فلك القمر و لا بأس بالاشارة الى بيان الحيوة الحيوانية الحسية التى يشترك فيها ساير الحيوانات على نحو الاختصار و الاقتصار فاعلم ان الجسم الحيوانى متقوم بالدم و الدم متقوم بالعلقة اعنى (اى خل) الدم المنعقد فى تجاويف الفؤاد الصنوبرى فى الجانب الأيسر اكثر من جانب^١ الأيمن و العلة متقومة بدم اصفر فيها هو محل الحرارة الغريزية و الدم الأصفر محل الطبايع الأربع بما تقومت به من الأجزاء البخارية فانها اى الأجزاء البخارية الحاصلة (الحاملة خل) للطبايع الأربع على اربعة اقسام جزء نارى حارّ يابس و جزء هوائى حارّ رطب و جزء ان مائىان باردان رطبان و جزء ترابى بارد يابس فبحركة فلك القمر بطبيعته و بما لحقه من طبايع الكواكب تلطفت تلك الأجزاء و تكلّست تكليساً صالحاً حتى تساوت فى اللطافة سماء الدنيا فلما ساوته تعلّقت بها الروح الحيوانية الحسية من مجاورتها له و مشاركتها له فى نوع التركيب و مساواتها له فى النضج الاعتدالى المقتضى لتعلق الحيوة الحسية و الحاصل انّ كل واحد من هذه الأفلاك التسعة فله ذرية لا تكاد تحصى و انما يطلقون عليها عدد الألف ليس لحصوٍ من (لخصوص خل) العدد بل انما هو كناية عن الكثرة كما اشرنا اليه سابقا.

قلت و عشرة عوالم و هى هذه التسعة و عالم الاجساد.

^١ (الجانب الأيسر)

اقول والكلام فيه كغيره وظاهره ظاهر .

قلت واحد عشر عالماً وهي ميادين التوحيد ستة منها كثيرة الحيات و العقارب مظلمة ذات احوال منكرة هلك فيها خلق كثير واليه الاشارة بتأويل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فادنى المراتب الستة واخسها الاجسام فمن الناس يعبد جسمًا و الثانى المثال و منهم من يعبد شبحا و منهم من يعتقد انه مادة و منهم من يعتقد ان معبوده طبيعة و منهم من يعتقد انه نفس و صورة مجردة و هذه الخمسة دركات الهالكين .

اقول و قولى و هي ميادين التوحيد يعنى ان ميادين التوحيد مما يراد من ذلك فى بعض الأحوال و انما خصصتها بالذكر لما فى التنبيه على ذلك من الفوائد فمنها خمسة كما يأتى هي مراتب التوحيد الحق اعلاها لأعلاه و اسفلها لأسفله و الستة الباقية خمسة منها هي مراتب التوحيد الباطل و هي طرق النيران و لكل منها اهل و سگان و واحد متردد بين الخمسة الأولى الحق و بين الخمسة الأخرى الباطل فاما هذه الخمسة الباطلة فالأول منها من يعتقد ان معبوده جسم كالأجسام و ذلك كالكرامية و بعض الحنابلة و منهم من يعتقد انه جسم لا كالأجسام و الظاهر انه كالأول اذا اريد به التجسيم اللفظى و الا فلا اشكال فى كونه من الأول و الثانى من يعتقد انه تعالى صورة و مثال و آية و حدثه تشخص المتشخصات (المشخصات خل) الجنسية و النوعية و الصنفية و الشخصية و هو باطل كالأول و الثالث من يعتقد انه تعالى مادة الأشياء كما ذهب اليه كثير من الصوفية و مثلوله بالمداد بالنسبة الى الكتابة و الرابع من يعتقد انه عز و جل طبيعة و حقايق الأشياء و طبائعها منه تعالى بالسنخ او بالظل و من قال بانها فى ذاته بنحو اشرف و كذا من قال ان معطى الشىء ليس فاقدًا له فى ذاته يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلالة بعد الهدى و الخامس من يعتقد انه تعالى نفس و من قال بانه نفس الكل و العالم جسمه فهو منهم و هذه الخمسة المراتب

عوالم الضلالة وسلاك طرق النار لكل باب منهم جزء مقسوم وقسم كبير كثيرة
الحيات والعقارب ، اشير به الى ان هذه الاعتقادات اسباب المسخ التي من
صورها الحيات والعقارب وسائر الحشرات والحيوانات المنكوسة ناكسو
رؤوسهم عند ربهم والأهوال المنكرة آثار اعتقاداتهم من الأقوال والأعمال و
الأحوال التي ينكرها كل من وقف عليها من المؤمنين العارفين بالله عز وجل
فانهم قد هلكوا بها واهلكوا من اتبعهم واصغى اليهم وقولهم واليه الاشارة
بتاويل قوله تعالى اى والى كون اعتقاداتهم ذات احوال منكرة قد هلك فيها خلق
كثير منهم ومن اتباعهم الاشارة بقوله تعالى لقد سرانا لجهنم الآية ، ووجه
الاشارة انه عز وجل ذرأهم وعين طبائعهم وقدرهم بمقتضى اجابتهم المقرونة
بانكار دعوته فإنه تعالى خلقهم فى الخلق الثانى اعنى التقدير بمقتضى اجابتهم
المقرونة بانكار دعوته فحكم عليهم بما اتصفوا به من الانكار بعد البيان وهداية
النجدين وذلك على نحو قوله تعالى بل طبع الله عليها بطبعهم واذا خلقهم
بقابلياتهم من الاجابات العملية (العلمية خ ل) والقولية كان ذلك الصنع و
التركيب مؤدياً الى جهنم بسلوكهم فى اعمالهم طريق ما خلقوا عليه والذى
خلقوا عليه هو ما اجابوا اليه مختارين فحق عليهم حكم الله عز وجل فى كتابه
فى هذه الآية و امثالها فافهم فكانت تلك الاجابة (الاجابات خ ل) القبيحة موجبة
لخلقهم كذلك فكانت لهم قلوب لا يفقهون بها الاعتقادات الحقّة لهم ولهم
اعين لا يبصرون بها الآية ولهم آذان لا يسمعون بها الموعظة او تلك الانعام لما
روى انهم مساوون لهم لاشتراكهم فيها فى الأرواح الثلاثة روح المدرج وروح
القوة وروح الشهوة فلا فرق بينها وبينهم الارواح الايمان وليست فيهم بل هم
اضل لأنهم اعطوا الفهم والعقل والتميز ولم يعملوا بما اعطوا فسلبت عنهم
التأييدات الالهية واولئك هم الغافلون عما يراد عنهم^١ واما السادس وهو

^١ (الاشارة بتاويل قوله نسخة م ع)

^٢ (الالهية اولئك نسخة م ع)

طريق من يعتقد ان الله سبحانه معنى فهُم فى ذلك على قسمين : احدهما من يعتقد انه عز وجل معنى كساير المعنى (المعانى خ ل) وهذا باطل لأن المعنى مميّز عن غيره بمشخصات معنوية كما يتميز معنى البيت اعنى ما يسكن فيه عن معنى الخاتم اعنى ما يكون آلة الزينة فإنّ العقل يفرق بين احدهما من الآخر بمميزات معنوية فهو محصور فى العقل فى جهة معنوية من جهات العقل يؤمى اليها باشارة عقلية وهذا (هذه ح ل) وامثالها صفات الخلق المحدث فلو عرف سبحانه بشىء من ذلك ونحوه لكان ذلك المعروف حادثا و ثانيهما من يعتقد انه عز وجل معنى اى شىء فاذا نزه ذلك الذى عناه عن الجهات المعنوية و الاشارة^٢ العقلية ولو كان التنزيه حين يرجع اليه عقله كما هو حال سائر الغافلين دخل فى زمرة الموحدين الا انّ هذه المعرفة اسفل مراتب التوحيد اذ لا يدخل فى اهل الشهود الذين عناهم سيد الشهداء عليه السلام فى بيان حال طريقهم بقوله عليه السلام (الذين يعبرون من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك معنى عندك معنى فالحاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاشارة الانوار خ ل) هي التي تهتد اليك عيني لا تراك ولا تنزال عليها رقبيا و خدوت صفة عندك تجعل له من حبك نصيبا ، وهذا ما ذكرته فيما يأتى وهو ما قبل .

اما السادس وهو من يعتقد ان معبوده معنى كما هو معتقد كثير من اهل العقول فإن عنى ما يشير اليه عقله فقد ابطل لأن الاشارة العقلية لاتقع الا على محصور دهرى وذلك حادث .

قوله واما الشقّ الثانى الذى ذهب اليه بعض اصحاب العقول من هذا السادس اعنى الاعتقاد بانّه تعالى معنى فهو ما اشرت اليه .

قوله وان اعتقده بدون تخصيص اشارة عقلية فذلك موحّد الا ان توحيده

^١ (منهم)

^٢ (الاشارات)

اسفل مراتب التوحيد .

اقول وهذا ما ذكرته قبل هذا فراجعه .

قلت والخمسة الاخر فهي مراتب الفعل الرابع الاول والدواة الاولى خامسة التي هي معرفة النفس التي هي معرفة الرب فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في الرحمة ثم في الرياح ثم السحاب المزجي ثم في السحاب المتراكم ثم في المداد الاول المسمى بالدواة الاولى .

اقول المراد بهذه الخمسة المراتب مراتب المعرفة بالنسبة الى العارفين لأن حقيقة معرفة العبد هي ما ظهر به الرب له من وجوده فحقيقة المعرفة حقيقة العارف من ربه يعني ظهوره تعالى لعبده به وذلك الظهور هو اثر الفعل الظاهر والأثر مشابه لصفة المؤثر التي هي مبدؤه ومنشأه وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان (الاستدلال على خل) ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا ، فاذا اعتبرنا الأثر وجدناه في نفسه وظهوره له خمس مراتب اربع تنسب اليه و واحدة الى اثره لأنه قبل الظهور يعتبر فيه البطون وهي الأولى ومن حيث البطون هي الثانية والظاهر هي المرتبة الثالثة ومن حيث الظهور هي الرابعة وهذه الاربع مراتب للشئ قبل الظهور تنسب اليه بنفسه وان كان اعتبارها انما هو من جهة اتصافه بالظهور والخامسة هي الظهور الذي هو هيئة الفعل وهيئة الفعل منها ما هو متصل به وهو الذي تلبس الفعل به لا ينفك عنه ومنها ما هو منفصل عن الفعل وهو المعبر عنه بالأثر وبالمعلول ونظر المعلول الى علته اعني الوجه المتصل بالفعل الذي لا ينفك عنه اعلى من نظره الى نفسه من حيث كونه اثراً ومعلولاً وهذه الأربعة اعني الباطن ومن حيث الباطن والظاهر ومن حيث الظاهر التي هي اسماء الفاعل مركبة ومتقومة من الأثر الذي به الظهور من المؤثر الذي هو فعل الظاهر فيكون هذا المركب اسماً للظاهر يعرف به و يتميز به عند العارف به وقد تقدّم ان هذا الفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب النقطة والألف والحروف والكلمة والمركب من الأثر والفعل الذي

قلنا أنه المؤثر له اربع مراتب فالنقطة مع البطون وهو^١ الأولى (الأول ح) وهو اعلى الأسماء والألف مع حيثة البطون هو الثانى والحروف مع الظهور هو الثالث والكلمة مع حيثة الظهور هو الرابع وهذه الأسماء الأربعة هى المقامات والعلامات التى بها يعرف الله تعالى وهى ما ذكره الحجة عليه السلام فى دعاء كل يوم من شهر رجب فى قوله ومقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورثتها بيدك بدؤها منك وعودها اليك اعضاء واشهاد ومناة واذواد وحفلة ورواد فبهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعاء ، فالعارف بالأول اعلى من العارف بالثانى وهذا الثانى اعلى من العارف بالثالث والعارف بالثالث اعلى من العارف بالرابع فاذا اعتبرت هذا فى الصفات العليا الكلية الكبرى العامة المطلقة تعين العارفون بها فلا يصل الى الأول الا محمد صلى الله عليه وآله ولا الى الثانى الا على بن ابي طالب عليه السلام وهكذا وان اعتبرت^٢ فيما دون ذلك من الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية اضافية او جزئية تفاوتت فيها مراتب العارفين كالأنبياء والأوصياء والأولياء والعلماء وفيه تدرج امرئ ما يحسنه ، وقولى ونظر المعلول الى علته الخ ، اريد بالعلّة الاسم المركب من الأثر والمؤثر لا خصوص المؤثر الذى هو الفعل اذ لا يوجد هناك عارف غير الفعل نفسه بنفسه فافهم واريد بالمداد الأول المسمى بالدواة الأولى الأثر نفسه المعبر عنه بالوجود الممكن الراجح الثبوت والعارف به ناظر اليه نفسه بمعنى انه اثر وصفية (وصفة خل) وظل الفعل وما اشبه ذلك وهذا طريق عال من طرق المعارف الا ان الأربعة الأول اعلى لأن العارف هنا ناظر الى نفسه من حيث انه اثر وصنع وهو المراد من قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وفى الأربعة الأول ناظر الى علته ونظره الى علته اعلى من نظره

^١ (البطون هو نسخة . م . ص)

^٢ (اعتبرت هذا نسخة . م . ص)

الى نفسه و اريد بالنظر الى نفسه من حيث هو اثر هنا للاحتراز عن النظر الى نفسه من حيث هو هو فإنه حينئذ جاهل لا يجد شيئاً لأنه سراب حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً واعلم انك لو اردت بالمداد الأول و الدواة الأولى ارض الجرز و القابليات جاز ذلك و صدق عليه الأسم الا ان ارادة كونه الوجود الراجح الممكن اولى و اعلم ان هذا الوجود نور الأنوار و قد يذكر في الأخبار بالنور الذى تنورت منه الأنوار و الحقيقة المحمدية و قولى فأعلاها فى التوحيد ان يظهر لعبده فى الرحمة الى آخره ، اريد به انه سبحانه يظهر لعبده بفعله او بمفعوله الذى هو عبده و نسبة مراتب المعرفة بعضها الى بعض فى القرب و الشرف نسبة الظهور الى مراتبه فالظهور فى الرحمة اعلى من الظهور بالألف و الظهور به اعلى من الظهور بالحروف و الظهور بها اعلى من الظهور بالكلمة و الظهور بها اعلى من الظهور بالوجود و الظهور به اعلى من الظهور بارض الجرز فالأربعة الأول و الخامس الذى هو الوجود اعلى المعارف و هى المشار اليها بالهاء قال عليه السلام فى تفسير الهاء من هو فى قل هو الله احد تثبت الثابت .

قلت فالأولى معرفة الباطن فى النقطة و الثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفس الرحمانى و الثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجى و الرابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر بالسحاب المتراكم و الخامسة معرفة الظهور بالماء و هى المقامات المشار اليها سابقا .

اقول هذا هو ما اشرت اليه فى الشرح قبله و اريد بالماء ما ذكرته اعنى الوجود و ان اردت به ارض الجرز كان المراد بالماء الماء الأجاج .

قلت فهذه احد عشر عالماً خمسة نور و نجاة و خمسة ظلمة و هلاك و واحد فيه ظلمات و رعد و برق يكاد يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم قاموا يا نور النور اهدنا من عندك و افض علينا من فضلك و انشر علينا من رحمتك و انزل علينا من بركاتك .

اقول فهذه اعنى جميع طرق ما يقال عليها اسم المعرفة من حق و باطل احد عشر عالماً من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضلها على مقتضى عنايته و

باطلها بمقتضى دواعى المبطلين فى الواح الثرى وهى كتاب الفجّار المكتوب فى السجين واما الواحد اعنى طريق من يرى انه عز وجل معنى ، ففيه ظلمات من العادات و^١ الدواعى الشهوانية ورعد من زواج المواعظ والآيات فى الأرض والسموات و برق من داعى (دواعى خل) الفطرة التى فطر المخلوق عليها التى هى صورة الاجابة لدعوة الله .

قلت واثنا عشر عالماً من نار و تراب و هواء و ماء فى الجبروت و نار و تراب و هواء و ماء فى الملكوت و نار و تراب و هواء و ماء فى الملك .

اقول اذا سمعت قول اثنى عشر عالماً او اثنى عشر الف عالم فمن المراد به العوالم النارية و الهوائية و المائية و الترايبية التى هى بسيط (هى اّمّا بسيطة خل) او مركبة و غلبت (غلب خل) عليها واحد من واحد^٢ الطبائع فإن لم تلحظ الأفراد قيل اثنى عشر عالماً اذا اريد منها النوع او الجنس او الصنف و ان لحظت الأفراد قيل اثنى عشر الف عالم و تقديمى التراب على الهواء فى الجبروت و الملكوت و تأخيرها فى الملك اشارة الى ترتيب البروج فى عالم الغيب و ترتيب العناصر فى عالم الشهادة كما هو رأى بعض علماء الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبائع البروج فيما يتعلق بالنفوس و على ترتيب طبائع العناصر فيما يتعلق بالأجسام .

قلت و هكذا كل عبارة فى الروايات و كلام العلماء من ذكر العوالم فتصرف الى اعتبار .

اقول يعنى ان كل عبارة دلّت فى ذكر العوالم على عدد فى الأحاديث و كذا فى عبارات اهل المعرفة انما يراد بها شىء من نوع ما اشرنا اليه فافهم .

قلت ثم اعلم انّ آدم (ع) ابو العالم فى كل عالم الى الف الف عالم و اوّل آدم و وجد هو المشيئة و هو آدم الاكبر و فلك الولاية المطلقة و الحقيقة المحمدية

^١ (العادات و غواشى لاجد م .)

^٢ (احد نسخة م .)

ومقام أو أدنى وعالم فاحييث أن اعرف .

اقول هذا اشارة الى ما ذكره الصدوق (ره) فى آخر الخصال فى روايته عن الباقر عليه السلام فإنه عليه السلام ذكر فى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ان الله قد خلق الف الف عالم و الف الف آدم ونحن فى آخر العوالم و آخر الآدميين ، ويراد منها تنزلات مراتب الامكان والأكوان الوجودية و اول موجود فى الامكان هو الفعل اعنى المشية خلقه الله بنفسه وهو آدم الأوّل الأكبر وقد تقدّم بعض الكلام عليه و اولاده المشيآت التى بها كوّنت جزئيات الأشياء و كلياتها من المكوّنات المقيدة فإنّ كل شىء كوّنه الله سبحانه بمشيئة خاصة به لا تكون لغيره^١ الا ببعض الشخصات و كلها اولاد المشية الكلية الأولية التى هى آدم الأوّل و اول مكوّن بآدم الأوّل الوجود اعنى الماء الكون الذى هو اصل كل مكوّن محدث من الغيب و الشهادة و قد ذكرنا انه لا يمكن فيه من ذاته اكثر من اربعة عشر شخصا الا ان يشاء الله ان يغيّر ما اجرى فى حكمته فإنه على كل شىء قدير و هذا آدم الثانى و اولاده تنزلاته و ظهوراته باشعته و مظاهره و هى مائة و اربعة و عشرون الفا و ثانى مكوّن من المكوّن الأوّل العقل الكلى و اولاده العقول الجزئية و هى كلية اضافية و هى مائة و اربعة و عشرون الفا و هذا آدم الثالث و هكذا الروح و الأرواح و النفس و النفوس و الطبيعة و الطبايع و هلمّ جرّا الى عالم الأجسام تترامى العوالم نازلة الى التراب ثم ترجع صاعدة و كلها على نحو ما قلنا و اما قولنا و هو آدم الأكبر اعنى المشية و فلك الولاية المطلقة و الحقيقة المحمدية (ص) فيه تسامح فى العبارة لأن العبارة جارية على نمط اصطلاح القوم و هم يجعلون الوجود الراجح الذى هو المشية و ما تعلّقت به و هو الوجود المطلق الذى هو امر الله اعنى الماء الذى به حيوة كل شىء و هو أوّل صادر عن المشية لا من شىء و لازمه الذى هو ارض القابليات و ارض الجرز فى رتبة واحدة و هى رتبة الامكان الراجح و الوجود المطلق و بعد هذه

^١ (كغيره لسخة . ص)

الرتبة الامكان الجائز والوجود المقيّد الذى اوله العقل الكلى ونحن نجعل اول صادر عن الفعل ولازمه برزخاً بين المطلق والمقيّد فإن شئنا قلنا الوجود المطلق الراجع هو المشية والمقيّد هو العقل وما بعده الى ما تحت الثرى وما بين المطلق والمقيّد برزخ اعلاه مع المطلق واسفله مع المقيّد وان شئنا قلنا ما بينهما مع المطلق وان شئنا قلنا ما بينهما مع المقيّد فعلى قولنا يكون فلك الولاية محتمل الوجهين فإن اريد به المشية فلاشكال وان اريد به نور الولى عليه السلام كان هو والحقيقة المحمديّة الذى هو نور النبى صلى الله عليه وآله مادة للأشياء كلها ووجودها الذى هو امر الله الذى به قام كل شىء قياماً ركنياً لأن الله سبحانه جعله عضداً لخلقه وليس المراد بذلك ان الأشياء اجزاء منه اذ ليس ينزل شىء عن مقامه وانما الأشياء كوّنت موادها من اشعته وتنزلاته وآثاره ومقام اودنى وعالم فاحبت ان اعرف مثل فلك الولاية فى الاحتمالين واعلم ان تقوّم المشية بالحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله كتقوم حرارة النار بالحديدة حال كونها محمية وكتقوم الفعل بالقيام فى قولك قائم ، ففعل القيام كالمشية والقيام كالحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله والقائم كالوجه الذى هو مقاماته تعالى التى لا فرق بينها وبينه الا أنّها عباده وخلقه كما انه لا فرق بين قائم وبين زيد الظاهر بالقيام فى هذه الجهة الا أنّ قائماً صفة زيد وصنعه لأنه سمى زيد فى حال ظهوره بالقيام بقائم فنحن نطلق الوجود المطلق على المشية وعلى اول صادر عنها لا من شىء وهو الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله .

قلت وكل آدم فهو لم يخلق من اب وامّ الاّ الاب والام المعنويين اللذين ذاته تركبت منهما على نحو ما سبق وهما الوجود والمآهية اى المادة والصورة فالاب هو المادة والام هى الصورة .

اقول اعلم انّ كل آدم من الآدميين الألف الف آدم لم يكن مخلوقاً من اب وامّ كما هو فى ساير اولاده وذلك كما ترى فى ابينا آدم عليه السلام وقد اشار الرضا عليه السلام الى نوع مطلق الدليل بقوله عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا هـ ، وهذا الدليل وامثاله مثل قول

الصديق عليه السلام العبودية جوهره كنهها الربوبية الخ ، وغيره يفيد استدلالاً على نفى الأب والأم لكل آدم كما في آيينا عليه السلام واستدلالاً على ثبوت التركيب لكل مخلوق من مادة وصورة وان المادة هي الأب والصورة هي الأم وهذا معنى قولى الا الأب والأم المعنويين الخ وقولى وهما الوجود والماهية اريد بهما المادة والصورة ولذا فسرتهما بهما فالوجود هو المادة والصورة هي الماهية^١ سواء كان ذلك فى عالم الأنوار كالعقول فإن وجودها هو مادتها وماهيتها هي صورتها وهما فى العقول مجردان عن العناصر والصور والزمان اذ كل شىء بحسبه فمادته وصورته من نوع رتبته فى الكون الدهرى الجبروتى ام فى المثال كالصورة فى المرأة مثلاً فإن مادتها ظهور المقابل لها وصورتها هيئة المرأة ولونها وصقالتها وهذا من نوع رتبته فى الكون البرزخى الظلى ام فى الأجسام فانها مركبة من مادة عنصرية وصورة مثالية وذلك من نوع رتبته فى الكون الزمانى الجسمانى اما المادة فتشخص فى الحس بالصورة المثالية ومقوماتها واما الصورة وان كانت من المثال فانها انما تظهر فى الحس حال ارتباطها بالمواد العنصرية وسواء كان ذلك فى الذوات كما مثلنا فى الأجسام ام فى الصفات كما مثلنا فى الصورة فى المرأة وسواء كان فى الغيب كما مثلنا بالعقول ام فى الشهادة كما ذكرنا فى الأجسام وسواء كان فى الخارج كما مثلنا ام فى الأذهان كالأمر المنتزعة من المعانى والأعيان والهيئات وغير ذلك فالوجود على الحق الحقيق بان تطلب معرفته فيما سوى الله سبحانه هو المادة وهو قول بعضهم وهو الصحيح خلافاً للأكثرين وهو الركن الأعظم من كل شىء محدث صدر كونه بمشية الله لأن الوجود هو الذى صدر عن فعل الله ومعلوم ان الشىء انما هو فى الحقيقة عبارة عن المادة والصورة فإن حد الانسان الحقيقى التام هو الحيوان والناطق^٢ مثلاً والحصاة الحيوانية هي المادة والحصاة

^١ (والماهية هي الصورة سحابة من)

^٢ (هو الحيوان الناطق سحابة من)

الناطقية هي الصورة ولم يكن له اصل غيرهما والا لما كان الحدّ بهما تاماً حقيقياً ولو كان الوجود غير المادة لما كان الحدّ بدونه تاماً ولما كان الوجود اظهر الأشياء لكنه هو المادة اذ هي اظهر الأشياء في كل شيء ولكنه لشدة ظهوره خفى على الأكثر حتى توهموه شيئاً موهوماً أو مفهوماً أو ذهنيّاً أو معنى مصدرية أو هو الوجود الحق أو فعله وما اشبه ذلك وكل هذه الاحتمالات باطلة والحق أنّ الوجود المحدث هو المادة في كل شيء بحسبه والوجود الحق لا يعلمه الا هو لأنه هو ذات الله عز وجل ودعوى السنخية والظلية باطلة ودعوى الاشتراك المعنوي واللفظي ايضا باطلة اذ لم تدخل الذات المقدسة مع غيره تحت حقيقة واحدة فلا يصحّ المعنوي ولا يكون بين ذاته عز وجل وبين غيره من كل شيء مناسبة من جميع النسب الأربع فلا يصحّ اللفظي فافهم.

قلت وهذا هو المستفاد من كلام اهل العصمة عليهم السلام.

اقول يعني أنّ كلامهم عليهم السلام صريح لمن يفهم فيما ذكرته واذكره بأنّ المادة هي الأب والصورة هي الأمّ كما يأتي بعد هذا.

قلت وأما ما اصطلاح عليه المتقدمون والحكماء من ان الاب هو الصورة والام هي المادّة وان الصورة اذا نكحت المادة تولّد عنهما الشيء توهمًا منهم أنّ النشو والتخلّق في بطن المادّة فهي الأمّ فبعيد من جهة المناسبة.

اقول المراد بما استفيد من كلام اهل العصمة عليهم السلام من كون المادة هي الأب والصورة هي الأمّ ما يأتي عن الصادق عليه السلام من قوله ان الله خلق سمّين من نوره وصبغهم من (في خل) رحمته فالمؤمن اخ المؤمن لأبيه وأمه بوجه النور وأمه الرحمة هـ، ويأتي بيان وجه الاستدلال به على المطلوب ومثله قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمّه والشقي من شقى في بطن أمّه هـ، ويأتي بيانه ايضا وأما ما اصطلاح عليه المتقدمون فديلهم اعتبار ضعيف لأنك اذا وزنت الأشياء بالميزان الحق وجدت ذلك كما قلنا وذلك نحو قولك ان المادة هي تدخل عليها لفظ من اذا اردت التعبير عنها فتقول صغت الخاتم من فضة، فالفضة هي مادة الخاتم لا الصورة وتحقق الخاتم انما يكون في الصورة لا في

المادة والآل كان كل فضة خاتما كما يكون في الصورة فإن كل ما هو بهذه الصورة فهو خاتم سواء كان من فضة أم من ذهب أم حديد أم نحاس أم خشب فإذا عرفت هذا فاعلم أن الأم خلقت من الأب كما قال تعالى خلقتكم من نفس واحدة يعني آدم عليه السلام وخلق منها زوجها يعني حواء وهذا معلوم أن حواء خلقت من آدم عليه السلام وكذلك الصورة خلقت من المادة لا العكس وهذا يطابق تأويل قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه الخ ، أي أن السعادة والشقاوة في بطن الصورة لا ترى أن الخشب الذي هو مادة السرير والباب والصنم ليس فيه حسن ولا قبح فإذا عمل باباً كان فيه حسن وإذا عمل صنماً كان فيه قبح فكان الحسن والقبح في الصورة لا في المادة فتفهم ما أشرنا إليه لتعرف الدليل والاستدلال ويظهر لك أن قولهم وأن كان اصطلاحاً بعيداً من جهة المناسبة خالياً من الفائدة.

قلت وأما من جهة مجرد الاصطلاح والتسمية مع قطع النظر عن المناسبة فلا محذور ولكنه لا يفتح به كل باب إلا إذا أريد به هذا الاصطلاح الصواب بل ربّما يقال أن ليس ذلك باصطلاح وإنما الواضع للغة العربية وهو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك كذلك.

أقول إن العادة جرت من أهل كل عرف على أنه إذا أرادوا الاصطلاح على شيء نقلوه من اللغة لتكون المناسبة بينهما مقربة لفهم ذلك الاصطلاح وقولهم أن الصورة هي الأب والمادة هي الأم بعيد من المناسبة بدليل ما أشرنا إليه فيما ذكرنا من الروايتين والاعتبارين نعم لو قصدوا مجرد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز ولكن لا تعدى فائدته فلا تستفاد منه فائدة ولا يستنبط منه دليل وأما ما ذكرنا بعد قيام الدليل الخاص عليه فإنه مشتمل على المناسبة التامة وعظيم الفائدة وأفادته الدليل على كثير من المعارف لو قيل أنه اصطلاح وأما على احتمال أنه حقيقة وضعه الواضع على هذا المعنى كما يستفاد من بواطن الأخبار فلا إشكال فيه.

قلت فإذا ظهر لك ما قررنا سابقاً ونقرر لاحقاً ظهر الحال من غير حاجة

الى استدلالٍ ولو سلمنا أنّ ذلك ليس من اصل وضع اللغة قلنا أنّ الاصطلاح المناسب للامر الواقع اولى بالمصير اليه .

اقول اريد بهذا الكلام أنّ ما اشرنا اليه غير خفىّ على كل من نظر فى كلامنا اذا لم يلاحظ ما قالوا واما اذا لاحظ^١ فى فهمه لذلك بان يجعل قولهم مسلماً عنده وانما الاشكال فى كلامى هل يمكن التوفيق بينه وبين كلامهم فلا ريب انه يخفى عليه لأنه على عكس ما قالوا فكيف يوافقوه وايضاً قولى بينه وبين المعنى اللغوى على فرض ان كلامى ليس حقيقة مناسبة تامة وذو المناسبة اولى من غير ذى المناسبة بالمصير اليه لأنّ المناسبة اذا حصلت ظهر للمنقول كثير من احكام المنقول منه و تنفتح للعالم بتلك المناسبة ابواب من العلم كثيرة ومن تتبع رسائلنا وقف على كثير منها والله سبحانه هو الموفق .

قلت و بيان الاشارة الى المناسبة ان الاصل فى المولود هو الاب والتخلّق والتقدير ظاهراً وباطناً انما هو فى بطن الام وان كان المولود مركباً منهما كما روى عن الحسن بن على بن ابي طالب (ع) ما معناه ان الانسان خلق من اربعة عشر شيئاً اربعة من ابيه و اربعة من امّه و ستة من الله فالتى من الاب العظم والمخ والعصب والعروق والتى من الام اللحم والدم والجلد والشعر والتى من الله الحواس الخمس والنفس فاذا نظرت ما من الاب رأيت انما هو اصل الانسان لأنه هو القسم الاقوى ولهذا كان جانب الاب اقوى وادخل فى امر الميراث و فى الولاية وغير ذلك كالمادة لانها هى الجانب الاقوى فى الشئ والصورة هى الجانب الاضعف فيه كالام فإنّ ما منها ظاهر المولود وقشره كاللحم والدم والجلد والشعر يتعلق بما من الاب كالصورة تتعلق بما من المادة بحلولها فيها .

اقول هذا الكلام كله ظاهر لأنه اتى به بياناً فلا يحتاج الى بيان مع ما يأتى من بعده فيه بيان ايضاً .

قلت لكن لما كان التخلّق الذى هو التصوّر انما يكون فى بطن الام و

^١ (لاحظ نسخة . م . ص)

الاحكام لا تعلّق لها بنفس المادة والآ لتساوت جميع اشخاص النوع فى الأحكام وانما تتعلّق بالصّور لتختص كل صورة بما يناسب لها من الحكم كانت الاحكام منوطة بالصورة كما ان حكم المولود منوط بصورته ولا تكون الا فى بطن امه و من هنا قال (ع) السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه ، لأن بطن الام هو محل التخلق والتصور وذلك هو مناط الاحكام .

اقول الدليل على ان الصورة هى الأم ان المادة لا تلحقها الأحكام وانما تلحق الصورة فاذا جعلنا المادة هى الأب و الصورة هى الأم صح لنا ما ذكرناه سابقا و ذلك مثل الخشب الصالح للسريـر و للصنم (الصنم خل) لا يلحقه من حيث هو حسن و لا قبح فلا تقول هذا الخشب حسن و هذا الخشب قبيح و ان كان صالحاً لعمل الحسن و عمل القبيح فاذا صوّر سريراً كان ذلك بتلك الصورة حسناً و اذا صوّر صنماً كان بهذه الصورة قبيحاً فاذا اردت مطابقة الظاهر و الباطن و التأويل و نظرت الى قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه و الى ما قاله بعض المفسرين تبعاً للحكماء فيما قرروا فى الطبيعى ان السامرى حين اخذ الذهب لما صنعه عجلاً خار و لو صنعه كلباً نبج و لو صنعه انساناً لكلم (تكلم خل) مع انّ المادة واحدة و هى الذهب و الى ما قاله الفقهاء من انه لو نزا كلب على شاة فاولدها ولدأ فإن كان بصورة الكلب فهو كلب نجس و حرام و ان كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر و حلال و مثله ما روى عن على عليه السلام و حدث ذلك على ما قلنا مطابقاً و على ما قالوا اولئك مخالفوا و هو من جهة انّ الصورة هى الأم التى يتشخص فيها المولود بالصورة التى تلحقها الأحكام و تبني عليها و هذا ظاهر .

قلت فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام ثبت انّها هى الام لا المادة والآ لتساوت افراد النوع فى الحكم لتساويها فى المادة كما مر و نظير ذلك الخشب فإنّه مادة للسريـر و للصنم فإن عمل صنم كان فعله حراماً و يجب كسره و ان عمل سريـر كان جائزاً فالحكم عليه بالحرمة و الجواز انما هو فى الصورة فصارت السعادة مثلاً كالسريـر و الشقاوة كالصنم انما هو فى بطن الصورة لا فى

ذلك الصادر وانفعاله بفعل الله فاشرب صافيا ودع عنك الأوهام .

قلت لأن النور هو المادة والمراد به الوجود لقول الصادق (ع) فى تفسير قوله (ع) اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله قال (ع) يعنى بنوره الذى خلق منه .

اقول هذا هو ما ذكرنا قبل والمراد فى هذا الحديث بنور الله هو الوجود و يعبر عنه تارةً بالفؤاد وانما سمّاه نور الله لأنه غير ناظر الى نفسه ابداً وانما ينظر الى الله فمثاله فى نظره الى الله متوجهاً اليه سبحانه من جهة فعله اى متوجهاً اليه بواسطة توجهه الى فعله الذى منه بدأه مثال^١ نور السراج فى عدم نظره الى نفسه ابداً وانما ينظر الى السراج اعنى النار بواسطة نظره الى الشعلة المرئية من السراج منتهياً اليها لأنها هى التى منها بدؤه النار فافهم وانما لم يقل عليه السلام لأنه ينظر بحقيقته او بوجوده لأنه حينئذ بمدلول اللفظ ناظر الى نفسه فلا يكون حينئذٍ نوراً بل هو ظلمة وعدم فلا تكون له فراسة اصلاً .

قلت والرحمة هى الصورة لأن الصورة هى صبغ للمادة فالرحمة صبغ الوجود وهى الماهية الثانية لأن الماهية الاولى شرط لتحقيق الوجود فى الخلق الاول قبل التكليف وآما فى الخلق الثانى حين قال لهم الستُ برّبكم فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة الاجابة وهى الصورة الانسانية حقيقة وهى الصبغ فى الرحمة فافهم ومن عصى بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية وهى الصبغ فى الغضب فالسعيد من سعد فى صبغ الرحمة قال (ع) وهى الام والشقى من شقى فى صبغ الغضب .

اقول المراد من الرحمة فى الحديث الشريف المتقدم الصورة بدليل قوله عليه السلام خلقهم من نوره فالنور هو المادة وقوله عليه السلام وصبغهم فى رحمته فالرحمة هى الصورة لأنه تعالى ركبهم فى خلقهم من مادة وصورة فالرحمة صبغ الوجود لأنها صورة له فى خلق المؤمنين والغضب صبغة (صبغه

^١ (مثاله نسخة . م . ص)

(خل) فى خلق الكافرين وقولى وهى الماهية الثانية اشير به الى ان الخلق الأول هو خلق المادة النوعية فتكون مركبة من مادة بسيطة ومن ماهية اولى وهى انفعاله وقوله الايجاد بفعل الله تعالى كالخشب فإنه مركب من مادة بسيطة وهى الحصّة من العناصر ومن صورة نوعية وهى الحصّة الخشبية وهذا هو الخلق الأول للسريرو وللصنم اللذين متساويان فيه فى الصلوح ولم يظهر فيه الحُسن والقبح لأنّ هذه الماهية شرط للتحقق (التحقق خل) فى الخلق الأول فلا تكون منشأ لظهور الأفعال الاختيارية لأنّ هذه متساوقة فى الظهور للوجود الذى به تكون الشيئية فتكون الماهية الأولى قبل التكليف التفصيلى وان كانت فى الحقيقة هى اجابة التكليف والقبول والتحمل الذى هو علّة الكون واما الماهية الثانية فهى صبغ الرحمة فى خلق المؤمنين كحصّة صورة السريرو فى ايجاد السريرو وهو^١ صبغ الغضب فى خلق الكافرين كحصّة صورة الصنم فى ايجاد الصنم وصبغ الرحمة هو الصورة الانسانية لاشتمالها على حدود الطاعات التى هى جنود العقل كما فى حديث هشام فى الكافى وصبغ الغضب من الصورة^٢ الشيطانية لاشتمالها على حدود المعاصى التى هى جنود الجهل ونريد بحدود الطاعات العلم والحلم والاخلاص والرجاء واليقين والزهد والورع وما اشبه ذلك فإنّ كل واحد منها حدّ تتميز به الطاعات وحدود المعاصى الجهل والخرق والرياء والقنوط والشك والطمع والخوف وما اشبه ذلك فإنّ كل واحد منها حدّ تتميز به المعاصى عن الطاعات والهندسة والتخطيط الذى تميّزت به الصورة انما هو هذه الحدود واشباهها لأنّ تلك الصور (الصورة خل) معنوية والتصوير الوارد عليها ايضا معنوى فافهم .

قلت ونظيره من المعروف عند الناس فى الانسان انه حيوان ناطق فالحيوان مادة تصلح للانسان والكلب والصورة لمادة الانسان الناطقية فالنطق

^١ (هى نسخة .م. ص)

^٢ (الغضب هى الصورة نسخة .م. ص)

هو الصورة وهى التى يتميز فيها الانسان من الكلب فهى الام التى يشقى فى بطنها الشقى ويسعد فى بطنها السعيد .

انما قلت من المعروف عند الناس لأنهم فى علومهم ومحاوراتهم ينظرون فى معرفة الشئ الى ما يفهمون منه ولا يفهمون من معنى الحيوان الا انه المتحرك بالارادة فيجعلون مفهوم هذا جنساً شاملاً لجميع الحيوانات فياًخذون لكل نوع حصة ويميزون بينها بالصور النوعية اعنى الفصول ويتقلون من ذلك المفهوم الى الموجود المعلوم الخارجى فينظرون فى حصة كل نوع خارجى بذلك المعيار ثم حكموا بان تلك الحصص الخارجية متساوية فى الرتبة لكونها من حقيقة واحدة واخطأوا لأنهم انما ادركوا الاتحاد من قبل المفهوم و تمشوا منه الى الخارجى المعلوم وفى الحقيقة انما اشتركت الحصص فى جهة التسمية و اوقاتها و امكنتها متفاوتة تفاوتاً يلزم منه ان الوضع على السابق قد تحقق واستعمل فى وقت و مكان لم يوجد المسمى المتأخر ليريده الواضع فيضع اللفظ بازائه و لم يدخل فى حقيقة الأول ليكون فرداً منها فاذا وضع اللفظ بازائها دخل فى جملة افرادها و انما هو من حقيقة مغايرة لحقيقة الأولى نعم لما كان بين الحقيقتين تقارب و تناسب و هو تناسب السببية و المسببية و تقارب الملزومية و اللازمة حصلت المناسبة الذاتية التى هى علة الوضع بين اللفظ الموضوع للأول و بين الثانى اللازم فحسن الوضع عليه بعد وجوده و لم يكن وقته و مكانه وقت المسمى الأول و مكانه ليكون مساوياً له و ليس الوضع عليهما ضعاً واحداً لأنّ الوضع الواحد انما يكون بازاء موجود و حين الوضع على الأول لم يكن الثانى موجوداً و حين وجد الثانى و وضع عليه ما وضع على الأول لم يكن مجتمعاً معه فى رتبة واحدة و انما جمعهما مفهوم اللفظ و المفهوم غير المعنى المسمى فاذا قلت ان الوضع على الثانى بالحقيقة قلت يجوز ذلك و لكن بمعنى انه حقيقة بعد حقيقة كما هو شأن المشتركات اللفظية فى كونها باوضاع متعددة نعم قد تعدد (تعدد) حصص الحيوانية فتكون اذا كان فى اللازم و المسبب حصة واحدة تكون فى السبب و الملزوم حصتان لأنه يشارك

الأسفل فى الحصّة السفلى و ينفرد بالحصّة العليا و يأتى بيان هذا عن قريب ان شاء الله عند ذكره فأتى ان الحصّة الحيوانية المجامعة للناطقية من نوع لا يكون جنساً لها و للمجامعة للناحية و الصاهلية و لما ثبت ان السعادة و الشقاوة انما هى فى بطن الأمّ و ان الصورة الشخصية هى التى بها يتميز الشقى و السعيد كما مثلنا لك فى الخشب و السرير و الصنم ثبت ان الصورة هى الأمّ و قد تقدّم ذلك و لما اردت الكلام بالاشارة الى بيان تلك الحصص قلت :

ثم اعلم ان الحصّة التى فى الانسان من الحيوان التى هى المادة و الحصّة التى فى الكلب من الحيوان التى هى مادته تجمعهما حقيقة واحدة فى الظاهر بلحاظ أنّ الحيوان هو المتحرك بالارادة المعروفة عند العوام و عليه جرى اصطلاحات العلماء فى اكثر كتبهم و محاوراتهم .

اقول قد تقدّم معنى هذا الكلام و بيانه فلا فائدة فى اعادته .

قلت و اما فى الحقيقة فهل هما كذلك و انما اختلفا باضافة الصورة من جهة قابليّة كل منهما و استعدادها .

اقول ان هذا الكلام و ما بعده فى ذكر اختلاف الاحتمالات فى الحصّة الحيوانية التى فى الانسان و الفرس على حسب ما تقتضيه ظواهر الأدلة^١ الحكمة احدها انها^٢ يحتمل ان تكون الحصّتان من حقيقة واحدة تدخلان تحت جنس واحد اذ هو مقتضى اتحاد مفهوم المتحرك بالارادة الصادق عليهما و على هذا فلم يختلفا فى القوة و الضعف حتى كانت فى الحيوان اضعف منها فى الانسان مع ان مقتضى الاتحاد المذكور ان يكون فيهما^٣ من باب التواطى فاجيب بان الاختلاف بين الحصّتين مع تساويهما فى اصل الهيولى انما حصل من جهة قابلية الحصّة التى كانت اقوى و استعدادها و يرد عليه ان القابلية و

^١ (ادلة نسخة م ص)

^٢ (انه نسخة م ص)

^٣ (بينهما نسخة م ص)

الاستعداد المشار اليهما شرط التحقق وقبل التحقق لاشيء وبعد التحقق تكونان من التواطى اذ هما من ذات واحدة ولا تصح ان تكونا من المشكك لأن الأفراد المشككة انما تتحقق من ذوات متعددة كالأبيض للانسان والقرطاس والقمر او من صفة منبسطة اختلفت رتب اما كنها كالبياض من الأبيض و كالنور من السراج بخلاف الحصّة الذاتية من ذات واحدة فانها لا تصح الا من المتواطى والا لاختلفت رتب اما كنها فلم تكن من ذات واحدة.

قلت ام لا بل كل حصّة من حقيقة لأن مراتب الوجود متفاوتة ولا ينحصر تفاوتها في مراتب المشكك بالقوة والضعف ليُقَالُ ان ما اختلف من المشكك تجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكك ومنه الاعراض كالاضواء والانوار والصفات والافعال والنسب وذلك لا تجمعه مع معروضه حقيقة واحدة وان قلنا ان كل اثر يشابه صفة مؤثره لأن جهة المشابهة هي الهيئة في الصفة والاثر.

اقول هذا ثانيا الاحتمالات وهو ان كل حصة من حقيقة غير الحقيقة التي منها الحصّة الأخرى واختلافهما دليل على اختلاف اصلهما لأن التفاوت الذاتى لا يتحقق في الذات الواحدة المتحدة الرتبة والمكان ولا ينحصر التفاوت في مراتب المشكك بالقوة والضعف على فرض دعوى ان المشكك تجمع افراده حقيقة واحدة لانا نقول اولاً ان التشكيك انما يكون من انواع المفاهيم المحصلة من الألفاظ او من الحقايق المختلفة المتعددة بسبب وصف اجتمعت فيه او من الأعراض المنبسطة لاختلاف اما كن تلك الحصص ورتبها وهو معنى قولى بل منه المشكك اى من الوجود اذا (اذخل) اخذ بالمفهوم المعبر عنه فى الفارسية بهستى فإنّه يشمل بهذا المعنى كل ما هو شيء فإن المشكك وان اختلفت افراده دخل فى الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة واحدة وان اختلفت فى القوة والضعف وذلك كالأبيض واليباض مع اختلاف حقايق الأول وهو الأبيض والأضواء اذا اريد منها المنيرات واختلاف اما كن الثانى وهو البياض والأنوار المنبسطة اذا لم ترد منها المنيرات ومثل الثانى الصفات القارة الذاتية والغير القارة الفعلية والأفعال والنسب فإن الأفعال تختلف باختلاف متعلقاتها والنسب

كذلك والثاني وما يلحق به لا تجمع حقيقته واحدة مع معروضاتها فإن الصفة ليست فى رتبة الموصوف والفعل ليس فى رتبة الفاعل والنسبة ليست فى رتبة المنسوب ومع ذلك تجمع الكل حقيقة الوجود بمعنى هستى بالفارسية وان كانت مختلفة الحقايق فيكون من الوجود المشكك ومنه غير المشكك وهو مختلف الأفراد كالمشكك وقولى وان قلنا ان كل اثر يشابه صفة مؤثره ، اريد به ان الأشياء مختلفة الحقايق وان قلنا ان كل واحد منها اثر لعلته والأثر يشابه صفة مؤثره ويلزم من هذا اتحادها لاتحاد المشابهة فى جهة التشبيه فلا يكون مختلفة الحقايق بل نقول هى مختلفة الحقايق ، والمشابهة انما هى فى الصفة والأثر وذلك لا يقتضى الاتحاد فى الذات واجيب بان دليلكم يصح بين حصص الأنواع فى انفسها اما على اطلاق كلامكم فلا فإنه يتناول الحصص الشخصية فانا نجد بين افراد النوع الواحد تفاوتاً عظيماً مع الاتفاق فى الحقيقة على ان افراد هذا النوع من المتواطى الذى مقتضاه التساوى فإن خصص الدليل بالحصص النوعية صح والا فلا .

قلت ام هما من شىء واحد وتتفاوت الحصص بما تكتسب من الصور لا بقابليتها واستعدادها .

اقول هذا ثالث الاحتمالات وتقريره ان الحصص الحيوانية الموجودة فى انواع الحيوانات واشخاصها كلها من شىء واحد اى (اوخل) من حقيقة واحدة متحدة الرتبة والمكان والهيئة واختلافها فى الحيوان الناطق والحيوان الصاهل والناطق وفى افراد كل نوع انما هو بما تكتسب تلك الحصص من الصور اللاحقة لها اعنى الحصص الفصولية (النوعية خل) وفى الأفراد بما تكتسب كل حصة من الصورة الشخصية واختلافها لا اختلاف ذلك الاكتساب والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الأول ان هذا نسب فيه الاختلاف وتفاوتها فى القوة والضعف الى ما يصل اليها من الصور وهى فى انفسها متساوية تساوى تواطى و

الأول نسب الاختلاف والتفاوت في القوة والضعف الى نفس الحصصة^١ المادية وان كان ذلك انما ظهر بانضمام الصور لأنّ التفاوت من اصل استعداد ذات المادة فهو فيها بالقوة ويكون بالفعل عند ارتباط الصورة بها ويرد على هذا الاحتمال أنّ هذا التفاوت اذا كان في خصوص افراد نوع واحد امكن ان يسند التفاوت بينها الى الاكتساب من الصور اما اذا كان في الأنواع المختلفة فإن كانت في رتبة واحدة من الوجود امكن ان يتم فيها هذا التوجيه كما لو فرض بين الفرس و الحمار و البغل و الابل و البقر و الغنم و الكلب و ما اشبه ذلك و لكن اذا فرض بين احد هذه المذكورات و بين الانسان فانّا وان سلّمنا ان للصورة تأثيراً عظيماً يحصل منه التفاوت العظيم إلا أنّ الصورة التي يكون منها مثل هذا التفاوت العظيم لا يصلح الى^٢ الحكمة ان ترتبط بما لا يناسبها من المواد فإنّ لون الياقوت مثلاً و صفاءه لا يصلح ان يوضع في مادة كثيفة و سخة كالتراب الغير الصافي فلو تعلق به ذلك اللون و ذلك الصفا ضعف اللون و الصفاء و كان لا يصلح واحد منهما ان ينسب الى الياقوت و انما يرتبطان بمادة صافية لطيفة نقية من الأوساخ و الأعراض و الكدورات فاذا فهمت التمثيل ظهر لك ان هذا التفاوت العظيم بين نوع الانسان و نوع الحمار لا يكون من خصوص ما يكتسب من الصور اذ لا يبلغ ذلك بالمادة هذا المبلغ من التفاوت العظيم.

قلت و الحقّ في المسألة أنّ ما كان من شيء واحدٍ منها كالحصص المتخذة من الذات الواحدة او من العرض فهي في الحقيقة واحدة و اختلاف الحصص اذا كانت من شيء واحد انما هو باختلاف اكتسابها من الصور من الاعمال الظاهرة و الباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الاجابة في عالم الذرّ و اختلاف الصور في القابلية و الاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من الحصص بسبب تفاوت مراتبها و مشخصاتها فتفاضل اذا اجتمعت في الدرجات لكنها

^١ (الحصصة)

^٢ (في)

لا تتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص .

اقول هذا رابع الاحتمالات وهو التفصيل وهو الحق الذى تنصره الأدلة العقلية والنقلية وتقريره ما ذكرته فى المتن وهو انه اذا كانت الحصص من شىء واحد كما لو اخذت من ذات واحدة او من العرض الواحد فمثال الأول كما اذا اخذت من جرم الشمس مثلاً فهى من حقيقة واحدة بسيطة متساوية الأجزاء والحصص المأخوذة منها يجب ان تكون متساوية والالتفاوتت اجزاء تلك الحقيقة فلا تكون فى نفسها بسيطة متحدة بل تكون مركبة متعددة وهو خلاف المفروض ومثال الثانى كما اذا اخذت من شعاع الشمس او شعاع السراج فانها من حقيقة واحدة متساوية الأجزاء بالنسبة الى المنير فى كونها ظهوره وانما اختلف فى الشدة والضعف لاختلاف مواقعها ومواضعها وانما قوى ما كان اقرب الى المنير فى المكان وضعف ما كان ابعد لقوة قابلية الموضع بالقرب ولو كان الموضع البعيد شديد القابلية بان يكون اشد من القريب فى ذاته انعكس الأمر فكان مع بعده اشد استنارة وذلك كما لو كان البعيد صقيلاً كالمرآة فإنه يكون اشد استنارة من الأقرب الى المنير اذا كان كثيفاً فدلّت هذه الآيات على انّ المنير متساوى النسبة الى القوابل عنه وانما اختلفت نسبتها اليه من نحو ذواتها فتكون متساوية فى نفسها كالتى من الذات وانما اختلفت بما تكتسب من الصور والصورة تنشأ من الأعمال الظاهرة كالصلوة والزكاة والباطنة كالمعارف الحقّة واختلاف الاكتساب ناشى من اختلاف مراتب الاجابة فى التكليف الأوّل فى عالم الذر فاختلفت الصور باختلاف الاجابة فى السبق والتقدّم الذى هو لازم الصدق مع الله سبحانه فى جميع المواطن فى كل شىء بنسبته وهو الذى عبّرنا عنه بالانفعال المنسوب الى الحصص التى هى المواد فانها تختلف فى الاستعداد والقابلية لأنه عز وجل اعطى كل شىء خلقه فانبسطت العطية على مراتب اكوان الشىء فمنها ما يظهر بالوجود ومنها ما يظهر مع الوجود ومن ذلك ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة وما بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة اليه او بما تكتسبه المادة من الصورة

ومنها ما هو بالعين ومنها مع العين كما فى الوجود ومنها ما هو بالقدر ومنها ما هو مع القدر كما فى الوجود ومنها ما هو بالقضاء ومنها ما هو مع القضاء كما مرّ والحاصل ان التفاوت نشأ من اختلاف الاستمداد والاستمداد مستمرّ مع الخلق من اول ما ذكر به (ما ذكرته خل) فى العلم الى آخر ما ذكر به (ما ذكرته خل) فى العلم واعلم ان ما كان منها من شىء واحد وحصل بينها التفاضل بسبب ما ذكرنا لا يتجاوز تلك الحقيقة سواء كان من ذات او صفة فلا يكون للفاضل الذى من الشعاع مثلاً ان يتجاوز رتبة الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من نوع المنير ولا الذى من المنير ان يلحق بعلته نعم يمكن فى حق الفاضل اذا بلغ فى التكميل ان يشابه علته وهو نهاية سيره قال امير المؤمنين عليه السلام خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد هـ، هذا كله فى اصناف الانسان والجانّ والملائكة واما فيما سوى ذلك من جميع الحيوانات فيما يتعلّق بها من التكاليف الظاهرة والباطنة التى هى منشأ تكوينها وتفاضلها فبنسبة حال كل نوع وكل صنف وكل شخص منها يعرف ذلك بالقياس الى الانسان كل فى رتبته وما مثالا له مقام معلوم ومرادى بقولى ان ما كان من شىء واحد، ان الحصص المتعددة فى الأنواع المتعددة والأشخاص المتعددة اذا قيس بعضها الى بعض وكانت هذه الحصص من رتبة واحدة كالفرس والكلب والطيرو كالطيرو والطيرو والفرس والفرس و كالانسان والانسان و كالمعصوم والمعصوم فافهم .

قلت وما كان من شيئين مع ما كان من شىء واحد اجتماعاً فى الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان فى الحصّة الحيوانية الفلكية الحساسة و يتفارقان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصّتان ذاتية وعرضية وفى الفرس حصّة واحدة ذاتية لها هى عرضيّة الانسان والحصّة الذاتية للانسان هى حصّة من الناطقة القدسيّة .

اقول وما كان من شيئين يعنى اذا قيس شيئان احدهما الى الآخر و كان

احدهما من حصّة والآخَر من حصتين اجتمع الشيطان فى حقيقة الحصّة السفلى كالفرس مع الانسان فإنّ الفرس فيه حصّة واحدة حيوانية فلكية حساسة و الانسان فيه حصتان حصّة حيوانية فلكية حساسة فيجتمع مع الفرس فى حقيقتها و حصّة ناطقة قدسية يفارق الفرس فيها و انما يجتمع مع الفرس فى السفلى و مرادى بالناطقّة القدسية الحيوانية التى هى المادة لا الناطقة القدسية التى هى الصورة لأنّ التى هى الصورة لا اشكال فى كونها متغايرة لصورة النوع الآخر لأنّها هى الفصل و انما الاشكال فى حصّة الجنس التى هى المادة و كذلك اذا كان احد المتناسبين من شىء او من شيئين و الآخر من ثلاث فإنّه يجتمع مع ذى الواحدة و يفارقه فيما سواه و يجتمع مع ذى الحصتين فى الأولى و فى الثانية و يفارقه فى الثالثة حيث كان متفرداً بها و لم تكن عند ذى الحصتين و يأتى ذكره ، فما اجتمع فيه ان كان فى المساوى كالفرس و الطير و الفرس و الفرس فالحصتان ذاتيتان و ان كان فى التفاضل^١ كالانسان و الفرس و الحساسة الفلكية ذاتية فى الفرس و عرضية فى الانسان بمعنى ان الانسان ذاتية الحقيقى هو الحصّة الحيوانية القدسية ولكنه اذا تنزّل الى الأجسام ليتحصل منها ما يتكامل به من العلم و العمل لا يمكنه الا بالحصّة الحيوانية الحسية الفلكية فهى فيه لأجل تحصيل ما يتكامل به فهى عرضية بالنسبة الى الأولى بمعنى ان تركبه منها ليس لنفس ذاتها بل لهذه الغاية و بمعنى ثانٍ انها شعاع الأولى و الشعاع عرض فكونها عرضية بهذين المعنيين و ليس المراد بالعرضية انها اجنبية غريبة لم تكن منه و لا له بل هى منه و له الا انها مركب الأولى و قشرها و ظاهرها و كذا حكم الانسان بالنسبة الى المعصوم فإنّه بحكم الحيوان بالنسبة الى الانسان .

قلت فالحيوانية الفلكية الحساسة لا تقبل الصورة الانسانية و تقبل صور جميع الحيوانات و يلزم حكم الصورة تلك الحصّة سواء قرّرت كما فى سائر الحيوانات الا نادراً ام تغيّرت كما فى الانسان فانها اذا لم تكن نفسه مطمئنة

^١ (التفاضل نسخة . م . ص)

تكون تلك الحصّة الحيوانية الفلكية الحسّاسة ابدأً تلبس صور الحيوانات فتلبس في الغضب صورة سبع وفي الشهوة صورة خنزير وفي النميمة صورة عقرب و هكذا.

اقول هذا تفريع على ما تقدّم في بعض احكامه فإنّ منها ان الحيوانية الفلكية الحسّاسة وهي الحصّة الحيوانية التي هي المادة لا تقبل الصورة الانسانية كما ان الحجر الكثيف الكمد حال كثافته و كمودته لا يقبل الشفافية لأنّها تناقض صفته هذه وهي الكثافة و الكمودة و انما يقبل الشفافية الحجر الصافي الذي لا كثافة فيه و لا كمودة كالزجاج و البلّور و الياقوت و لكن تلك الحصّة تقبل صور (صورة خل) جميع الحيوانات فحصة الحيوانية الحساسة الفلكية تقبل صور (صورة خل) السبع و الشاة و الطير و الفرس و هكذا لأنها من رتبة واحدة و لا تنافيا كما يقبل الحجر الكثيف الكمد لون الحمرّة و البياض و الصفرة و الخضرة و يلزم تلك الحصّة الواحدة حكم كل صورة قبلتها فاذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة و طبيعتها الحرارة و اليوسة و حالها الغضب و اذا قبل صورة الشاة كانت طاهرة و طبيعتها الهون و الاطمينان و هكذا صور ساير الحيوانات و قولي سواء قرّرت الخ ، اريد به ان الحصّة الحيوانية تصلح لساير صور الحيوانات و لكن اى صورة لبستها قرّرت فيها و لا تتغير بان تنتقل عنها و لو في بعض الأحكام الا نادراً كما^٢ في كلب اهل الكهف و ناقة صالح و غفير حمار النبى صلى الله عليه وآله و ما شبه ذلك من الحيوانات التي كان لها نوع من الانسانية حتى كان يدرك الاعتقادات الحقّة التي عليها المهتدى من نوع الانسان لا مطلق الاعتقاد الحق و لو بالنسبة الى المعتقد فإنّ ذلك لا ينفكّ عنه شىء من الحيوانات كما في النملة فانها تعتقد ان لله سبحانه زبانيين اى قرنين لأنّ كمال نوعها في وجودهما فهي عند الله موحدّة و ان كان حقا في حقها و لكنه في حقنا

^١ (قبلت نسخة . م . ص)

^٢ (كما هو نسخة . م . ص)

باطل و كفر و معرفة بعض الحيوانات لذلك لا يكون بنحو عقول الانسان ولكنه نادر الوقوع و الحصة الحيوانية يستقر فيها حكم ما لبسته من الصور الحيوانية و قولى ام تغيرت ، اريد ان الحصة الحيوانية الفلكية اذا جامعته الحصة الحيوانية القدسية تكون مقهورة تحتها ليس لها اختيار الا ان ذلك اذا كانت الحيوانية القدسية مؤيدة بالعلم والعمل و اما اذا لم تكن كذلك لم تكن الحيوانية الفلكية مقهورة تحتها بل تكون مهملة الناصية فتلبس ما شاءت من الصور الحيوانية و تخلع و تلزمها احكام ما لبست و اما ما خلعت فإن كانت عن توبة محا الله سبحانه ذلك الحكم يوم القيامة و الابقى لازماً لها لزوم الظل للشاخص ، سيجزيهم و صفهم انه حكيم عليم ، و لكم الويل مما تصفون ، فقد تلبس الصور المتعددة على التعاقب الا انها لا تظهر فى الدنيا لحكم قوله تعالى اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فتكون ما لبسته مستوراً عن اعين الناس و المعصوم عليه السلام يشاهده و ان لم يتب عنه يحشر يوم القيامة فى تلك الصورة و هذه تكون فى الحصة الحيوانية التى فى الانسان لأنه لما كان جامعاً كان ما لحقه بفاضل جامعته جامعاً فاذا غضب لبس صورة السبع او الكلب و اذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة العقرب او الحية و هكذا فإن تاب محا الله سبحانه تلك الصورة و الا حشر فيها ، يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه ، و من يعمل مثقال ذرة شرا يره و اما اذا كانت مقهورة تحت الحصة الناطقية بان تكون نفسه مطمئنة بالعلم والعمل على اليقين فانها اى الفلكية الحساسة لا تلبس شيئاً من صورها اذا لا اختيار لها حينئذ و هو معنى قولى اذا لم تكن نفسه مطمئنة .

قلت و الحصة الناطقة القدسية لا تقبل شيئاً من صور الحيوانات و انما تقبل الصورة الانسانية فقط و لا تقبل الصورة الجامعية الكلية و المعصوم عليه السلام فيه ثلاث حصص عرضيتان و هما ما فى الانسان و لكنهما فيه قرّتا و اطمأنتا فلا يخرجان عن حكم الثالثة ابداً .

اقول يعنى ان الحصة الحيوانية القدسية لا تقبل صور الحيوانات لعلو رتبته عن تلك الصور و لأن تلك الصور آثار صورتها و الشئ لا يجرى عليه لذاته ما هو

اجراه وانما تقبل ما هو منها اعنى صورتها وهى حصة من الناطقية لأنّ الأولى نور والنور يقبل الحدود التى من نوعه كالعلم والحلم والتقوى والايمان والأعمال الصالحة وما اشبه ذلك وهذه الحدود تكون الهندسة منها حصة ناطقية فتلائم الحيوانية القدسية وايضاً هذه الحيوانية القدسية كما لا تقبل صور الحيوانات لتعالها عنها كذلك لا تقبل الصورة الجامعية الكلية لتعالى الصورة الجامعة الكلية عنها ولأنّ الحيوانية القدسية آثار صورتها والشئ لا يجرى عليه لذاته ما هو اجراه والمعصوم وهو صاحب الحيوانية الجامعة الكلية التى تقبل الصورة الجامعية الكلية فيه ثلاث حصص عرضيتان بالنسبة الى نوريته وهما اللتان فى الانسان احدها الحيوانية الفلكية الحساسة وهى نفس نفوس الأفلاك وهذه تؤخذ من شعاعها قبضة للانسان والفرس فاذا فارقت نفس الانسان الحساسة ونفس الفرس عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة وهو ظاهر الحيوانية الحساسة التى فى المعصوم عليه السلام و ثانيها الحيوانية القدسية وهى التى اخذ حصته من شعاعها للمؤمن اعنى الذاتية للمؤمن الا ان هذه وان كانت اصلاً لذاتية المؤمن لكنها عرضية للمعصوم عليه السلام صحبتته فى طريقه فى هبوطه الى عالم الأجسام وثالثها الكلية الجامعة وهى ذاتيته (الذاتية خل) والأوليان العرضيتان فى المعصوم عليه السلام قرّتا فلا تلبس احدهما صورة غير ما هى عليه من اكمل الصور بها^١ واشرفها لأنهما مقهورتان تحت قوّة الجامعة الكلية الالهية فاطمأنتا على ما راضيتهما^٢ عليه فلم تخرجا عن حكمها ابداً ، ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

قلت وهى الحصّة الملكوتية الالهية تقبل صورة التوحيد وهى العصمة و مرتبة القطيعة للوجود والصورة الجامعية الكلية .

^١ (لها نسخة . م . ص)

^٢ (راضيتهما نسخة . م . ص)

اقول اعلم انّ الحصة الملكوتية الالهية التى هى مادة حقيقته عليه السلام اعنى بها فى محمد صلى الله عليه وآله واهل بيته عليهم السلام الحقيقة المحمدية وهى اول فائض من مشية الله الكونية وهى كل الفيض من المشية الكونية بلا واسطة اذ لم يفرض من المشية بلا واسطة غيرها وكل ما سواها انما حدث بواسطتها وانما نطلق (تطلق خل) عليها الحصة مع انها الكل لأنها بالنسبة الى فعل الله وقدرته على احداث امثالها حصة مما فاض من المشية الامكانية ولأنّ هذا الاطلاق هو المتعارف ولأنّنا لما ذكرناها فى بحث الحصص ناسب التعبير عنها بما نعبر به عن الحصص تقبل صورة التوحيد الأكمل وهذه الصورة هى الجامعة التى تفرّعت عنها هياكل التوحيد يعنى ان الحيوانية الملكوتية الالهية هى الذات اى المادة التى تقبل صورة التوحيد الأعلى التى تنزلت بهياكل التوحيد وهذه الهياكل ظهرت آثارها على القواعد بل بالتوحيد^١ فى قابلية القابل وبالشرك فى قابلية المشرك وبالايمان فى قابلية المؤمن وبالكفر فى قابلية الكافر وتنظيره للتفهم ان لفظ لا اله الا الله وردت على سلمان بان قل لا اله الا الله فقالها فكان مؤمنا وعلى ابي لهب فانكرها فكان كافرا وذلك تاويل قوله تعالى ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وصورة التوحيد العليا هى العصمة اعنى المنافية لوقوع الذنب مع التمكن منه والقدرة عليه ولارادته (الارادة خل) مع التمكن منه لأن الصورة اذا كانت فى تمام الاستقامة بحيث تكون فى تخطيطها وهندستها على طبق مقتضى المشية والارادة فإنّ ما هو هكذا لا يكون مخالفاً للمشية والارادة والّا لما كان مطابقا لهما هف ولا تكون هكذا الا اذا كانت فى مرتبة القطبية للوجود بان يكون جميع شؤون الوجود الحق تعالى تدور عليها وان تكون جميع الوجودات الامكانية تدور عليها لأنها هى باب تكوينها وكونها وقيامها وبقائها وتكون حينئذ محلّ نظر الله من العالم.

^١ (آثارها على القوابل بالتوحيد نسخة م. ص)

قلت فالحصّة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسيّة واثراً لها خلقت من فاضلها والناطقة القدسية اثر للملكوتية الالهية خلقت من فاضلها فلا تجمع هذه الثلاث حقيقة واحدة نعم اذا نظرنا بنظرٍ اخر بان الكل من مراتب الوجود وانه حيوةٌ وشعورٌ وانما يختلف بحسب مظاهره جاز على هذا اطلاق الاتحاد فى الجملة الا انك اذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف الحقائق ظهر لك التغير .

اقول هذا حاصل ما تقدّم ومتفرع عليه ونريد به ان الحيوانية الفلكية الحساسة لما كانت آلة (آية خل) للقدسية الناطقية عند نزولها الى عالم الزمان لاستخراج اسرارهِ وعلومهِ بحيث لا تتمكن بدونها لأنها من نوع هذا العالم نزلت اليه فيها فكانت مركباً لها يحملها الى بلد لم تكونوا بالغيه^١ الا بشق النفس فمنها ركوبهم ومنها ياكلون ، فتوصل بها الى ما فيه^٢ من العلوم وتركبها الى ما سواها لادراك ما استتر فيه والحساسة ايضاً اثر للقدسية لأنها صفتها وظهورها بها خلقت من فاضلها اى من شعاعها فاذا نسبتها اليها كان نسبة النور الى المنير وكذلك الناطقة القدسية بالنسبة الى الملكوتية الالهية فلا تكون هذه الثلاث من حقيقة واحدة كما ان الأثر لا يكون من حقيقة المؤثر وقولى نعم اذا نظرنا بنظر آخر الخ ، اريد به انا اذا لم ننظر الى حقايقها ونظرنا الى ما يصدق عليها من معنى الوجود المعبر عنه بالفارسية بهستى وهو المعنى اللغوى او الكون فى الأعيان و ان كل ذلك من مراتب الوجود لافرق فيه بين الذات والصفة والمؤثر والأثر والعين والمعنى فإن الوجود بالمعنى الذى ذكرنا صادق على الكل والوجود حتى بالمعنى المذكور كله شعورٌ وحيوةٌ كما برهنّا عليه فى بعض مسائلنا ومباحثاتنا الا ان ذلك فى كل شىء بحسبه لأنه انما اختلف حال شعور مراتبه مراتبها وحيوتها لاختلاف مراتبها فى القرب والبعد من المبدأ صبح اطلاق الاتحاد عليها وانها من حقيقة واحدة وهى الحقيقة المرادة من مطلق هستى او

^١ (لم تكن بالغة له نسخة . م . ص)

^٢ (فتوصل بها الى ما فيها نسخة . م . ص)

الكون في الاعيان إلا انّ القوم حين قالوا انها من حقيقة واحدة ما يريدون به الا انها كلها داخلة تحت جنس واحد وقد بيّنا لك بطلان قولهم كما سمعت فانظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال .

قلت : الفائدة السادسة في الاشارة الى القسم الثالث وهو الوجود المقيّد
أوّل الدّرة وآخره الدّرة .

اقول هذا القسم الثالث من اقسام ما يعبر عنه بلفظ الوجود كما اشرنا سابقا الى انها ثلاثة : الأول الوجود الحق ونريد به ما يعرف به الوجود الواجب الحق عز وجل وهو المسمّى بالوجه والمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والعنوان وبالوصف الذي ليس كمثله شيء والثاني الوجود المطلق ونريد به الوجود الممكن الراجح الوجود وهو فعل الله ومشيته و ارادته وابداعه مع ما تقوم به من اثره ومتعلقه من الحقيقة المحمدية وفلك الولاية المطلقة والماء الذي به حيوة كل شيء والثالث الوجود المقيّد اي المتوقف في وجوده على شيء واوله العقل الكلي اعني عقل الكل ومعنى هذا ان ما سوى الله عز وجل شخص واحد له عقل واحد وهو هذا العقل وهذا معنى قولهم عقل الكل وليس المراد ان معنى الكل ان كل واحد واحد مما سوى الله تعالى فردٌ من افراده وان هذا العقل عقل تلك الأفراد على سبيل الانبساط عليها بحيث يكون كل منها له منه حصّة تساوت الحصص ام اختلفت او انه على جهة البدلية بل هي كلها شخص واحد له عقل واحد وهذا العقل اول مخلوق من المخلوقات المقيّدة اي المتوقفة في وجودها على شيء وهو الدّرة المذكورة في المتن بل في كثير من الأخبار ولهذا رووا اول ما خلق الله العقل ورووا عنه صلى الله عليه وآله انه قال اول ما خلق الله عقلي وروينا ان الله عز وجل خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الحديث ، وآخره اي آخر الوجود المقيّد تقريباً الدّرة وهي الواحدة من الهباء ويراد بها الثرى او ما تحت الثرى يعنى ان الوجود المقيّد أوّله في البدء والعلو العقل وآخره في اسفل الثرى وهو عبارة عن اللوح المكتوب فيه صور الباطل اعني الذي صدره سجين كلاً ان كتاب الفجار لفي

سجين وسجين تحت الملك الحامل للأرضين السبع وفوق الثور والثرى تحت الطمطام اعلى^١ الظلمة التى تحت جهنم التى تحت الريح العقيم التى تحت البحر الذى تحت الحوت الذى تحت الثور والثرى فى مقابلة اللوح المكتوب فيه صور الحق اعنى الذى صدره عليون ، كَلَّا اِنَّ كِتَابَ الْاِبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنِ وما تحت الثرى هو مبادئ تلك الصور (الصورة خ ل) الباطلة وهى فى مقابلة الركن الأصفر الأسفل عن يمين العرش تحت العقل والعقل هو الركن الأعلى عن يمينه وفى هذا الركن الأصفر مبادئ الصور الحققة فهى فى مقابلة ما تحت الثرى فقولنا وآخره الذرة جار على الجارى على الألسن فى مكالماتهم والافى الحقيقة انه اذا كان اول الوجود المقيد العقل يكون آخره ما يقابل العقل وهو الجهل وهو تحت ما تحت الثرى لكن لما كان فى كثير من المقامات لا يثبت للعقل مقابل بل ربما^٢ اطلق المقابل على ما تحت الثرى الذى هو مقابل للروح بلحاظ ان الروح كثيراً ما يطلق ويراد بها العقل كما فى قوله صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله روحى ، على احد الاحتمالين احدهما ان المراد بالروح العقل وانه بمعنى قوله صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله عقلى و ثانيهما ان المراد بها هو معنى نفسها البرزخى وان اولية الروح اضافية ويؤيد ان الآخر هو ما تحت الثرى مع القول بعدم المقابلة للعقل ان الذرة لم يرد بها النملة الصغيرة كما فى اخبار التكليف الأول وهم كالذر يدبّون وانما يراد بها واحدة الذر الذى هو الغبار الظاهر فى شعاع الشمس المار من الرواشن فى البيوت وذلك ليس مثالا للثرى فإنّه مقابل للنفس الكلية وفيه صور الباطلة المجتثة تامة الشكل كالصور (كالصورة خ ل) فى المرآة كما فى النفس الآن ما فى النفس اصلها ثابت لأنّها صور الحق وما فى الثرى اصلها مجتث فيكون مبادئها التى فيما تحت الثرى المقابلة للروح مناسباً للآخريّة فى مقابلة اولية العقل فافهم .

^١ (اعنى نسخة م . .)

^٢ (مقابل ربما نسخة م . .)

قلت و كيفية بدئه و هى انه قد اخذ الله تعالى بفعله باسمه القابض من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء قد صعدت من ارض الامكان ارض الجرزو من هباء ارض الجواز جزءاً فقدّرهما فى تعفين هاضمة اسمه البديع فأنحلت اليبوسة فى الرطوبة و انعقدت الرطوبة باليبوسة فاتحدا و ذلك لما بينهما من المشاكلة .

اقول هذا اشارة الى كيفية تكوينه فى بدئه و هو دليل انّ نبه الله سبحانه بعض عبادہ عليه فى كتابه فقال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و بين هذا الصادق عليه السلام بقوله العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية الحديث ، و لا ريب ان هذا استدلال بالعبودية المعلولة على الربوبية العلة و بينه ايضاً الرضا عليه السلام بقوله قد علم اولو الأبواب انّ (الاستدلال على خل) ما هنالك لا يعلم الا بما هيئناه ، فتوصلنا بكيفية ما هيئناه على كيفية ما هنالك و هو ان الصانع اذا اراد صنع شىء عمل مادته التى يصنع منها و هو الخلق الأوّل كصنع المداد للكتابة فإنّ الخلق الأوّل للكتابة ثم يأخذ منه فيصنع منه الكتابة و هو الخلق الثانى و الاشارة الى ذلك فيما نحن فيه انه قد اخذ سبحانه بفعله يعنى بمشيئته و اختراعه باسمه القابض و هو وجه المشية و ركنها الأعلى لأن ار كان مشيته و اختراعه اربعة البديع و الرحمّن و الباعث و القابض فالبديع له استعمالان قد يستعمل فى معنى البارد الرطب و قد يستعمل فى معنى الحارّ الرطب فاذا استعمل فى الحارّ الرطب كان بمعنى الرحمّن و هنا استعملته بمعنى الرحمّن الحارّ الرطب فلذا قلت فى تعفين هاضمة اسمه البديع ، لأن التعفين يعنى ما به الانحلال لا يكون الا بالحرارة و الرطوبة اذ بهما يحصل الهضم و قولى باسمه القابض الذى هو علة الطبيعة الكلية اعنى الحارّ اليابس الذى بهما يحصل القبض قد اخذ سبحانه من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء هى المادة البسيطة فى الخلق الأوّل و نسبت تلك الأجزاء الى الهواء الذى هو الرطب الحارّ كناية عن الحيوة اذ الحيوة مادة كما سمعت من حصة الحيوان انها هى المادة و

حصّة الناطق هي الصورة وهي اليبوسة فإن قلت ان الصورة عندك هي الأمّ وهي الباردة الرطبة فكيف قلت هنا هي اليبوسة قلت هذه لها^١ اعتباران فباعتبار حيوة الكون في الخلق الأوّل تكون المادة هي الرطوبة لأنّها هي الذكر واما الصورة حدود و تخطيطات ليس لها تأصل في حيوة الكون و باعتبار حيوة العين في الخلق الثاني تكون الصورة هي الرطوبة وآية ذلك انما هي في عمل المكتوم فإنّه في التدبير الأوّل الذي هو عمل كونه و صنع مادته يكون الماء هو الذكّر و هو النار التي تكلسه فاذا فرغ من تدبير المادة و اخذ في التزويج انعكست التسمية و كان الماء هو الأنثى الباردة الرطبة بالنسبة الى الذكر و كان الثفل الذي كان يسمّى بالأنثى و هو البارد اليابس هو الذكر الحارّ اليابس فكذلك هنا فإنّ المادة هي الكون و لا حيوة بدونه فتنسب اليه الرطوبة و الحرارة ، و الصورة هيئة و الهيئة انما تتقوم بالمادة فحياتها من المادة لا من نفسها فتنسب اليها اليبوسة و البرودة نعم هي في الخلق الثاني تكون منشأ لحيوة جنينها الذي في بطنها يعني أنّ احكام السرير مثلاً انما تلحقه في الصورة لا في الخشب فحيوة السرير بها لا بالمادة يعني باعتبار خصوص لحوق الأحكام به و لا ففى الحقيقة حيوة السرير و حيوة الصورة لا توجدان بدون المادة فافهم و كون الأجزاء من رطوبة هواء الجواز اربعة كما مرّ جارٍ على مطابقة الوجود في كونه مربعاً منقسماً على طبق اركان العرش اذ لو زادت على ذلك بعدت عن نسبة المشاكلة لعدم مشاكلة التراب و لو نقص عنها غلظ فخرج عن الاطلاق المعتبر (المعبّر خل) في جزئية الغذاء قد صعدت من ارض الامكان انما صعدت بحرارة الاسم القابض و ارض الجرّز اقتباس من قوله تعالى أولم يروا انا نسوق الماء الى الأرض الجرّز يعني بها الأرض المتهيئة (المهيئة خل) للنبات يعني ارض القابليات و من هباء ارض الجواز يعني به اليبوسة جزء لأنه كافٍ في الاستمسك و في حصول المشاكلة اما الاستمسك فإنّ (فلان خل) المادة لا تتقوم الا بصورة

^١ (قلت هذا له نسخة . م . ص)

ولو نوعية او جنسية وهذا الجزء الذى هو اليبوسة كافٍ فى الاستمساك لأنه صورة للمادة التى هى الأجزاء الرطبة و كافٍ فى حصول مشاكلة الماء للتراب لذوبانه فى ذلك الماء فقدّرهما فى تعفين هاضمة اسمه البديع اى قدّر الأربعة الأجزاء من الرطوبة اعنى مادة النوع و الجزء الواحد الذى من اليبوسة اعنى صورة النوع و الأربعة اثر المشية و الجزء الواحد اثر الارادة ، و التقدير اول الخلق الثانى و هو مراعاة نسبة الرطوبة و اليبوسة كما ذكرنا و مراعاة مدّة مكثها فى الهاضمة و قدر حرارتها فى اى درجة من درجات الحرارة فانحلت اليبوسة اى الجزء اليابس فى الرطوبة اى الأجزاء الأربعة لغلبة الرطوبة على اليبوسة فى الابتداء و انعقدت الرطوبة يعنى الأجزاء الأربعة باليبوسة اى الجزء اليابس بمعوثة حرارة الهاضمة لأنه قد تألف منهما حرارة و يبووسة فى الجملة فحصل بهما الانعقاد فى الجملة الذى هو هنا عبارة عن حصول غلظٍ مّا فيه بسبب ما انحل فيه من الجزء اليابس فاتّحدا بسبب انحلال اليبوسة بالرطوبة و انعقاد الرطوبة باليبوسة حتى كانا شيئاً واحداً يعنى ماءً مشاكلاً اى له ملائمة مع الأجزاء الارضية بسبب الجزء الأرضى المنحل فيه و ذلك^١ بينهما من المشاكلة يعنى ان الرطوبة اتّحدت باليبوسة المنحلة فيها لما بينهما من المشاكلة تعليل للاتحاد و المشاكلة الجامعة لهما هى كون الماء بارداً و كون التراب بارداً .

قلت فارتفع من ذلك البحر سحاباً مُزجىً فتراكم تحت المشية فانحلّ من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة ماء فدفعه باسمه الباعث فوق على البلد الميت و الارض الجرز و هى ارض الجواز و العمق الاكبر فانحلّ منه جزءان بما يشاكله من ارض ذلك العمق الاكبر بجزءٍ فاخرج منهما تلك الزروع و الثمرات .

اقول فارتفع من ذلك البحر اى بحر البخار الذى صعد بحرارة الارادة و جذبته المشية بالاسم القابض الذى هو روح الطبيعة الكلية سحاباً مزجىً اى

^١ (وذلك لما نسخة . م . ص)

مرفوعاً الى العلوّ بالاسم القابض فتراكم يعنى صار بعضه فوق بعض حتى كان سحاباً ثقالاً تحت المشية يعنى فى الأول^١ الجبروت او فى البرزخ بين الجبروت وبين الامكان الراجح اعنى فى عالم الأمر الذى هو اول فائض من الفعل الالهى فلما تراكم تحت المشية انعقدت ببرودة المشية سحاباً فانحلّ من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة اى توجه الطلب بارادة الصنع والايجاد ماء وهو المادة النوعية فدفعه باسمه الباعث اى بالاسم الذى طبعه البرودة والرطوبة اعنى طبع الحياة لأن القوة الدافعة هى المركبة من البرودة والرطوبة فوقع ذلك الماء المدفوع المساق على البلد الميت وهى الأرض التى لا نبات فيها والأرض الجرز المتهيئة للنبات وتلك الأرض هى ارض القابليات التى اشار اليها تعالى فى تأويل آية بالبلد الميت وفى تأويل الأخرى^٢ بارض الجرز والمراد بهما ارض القابليات وهى ارض الجواز تحت الامكان الراجح والعمق الأكبر الفضاء الذى لا نهاية له مقدرة وهذا العمق وصف بالأكبر بالنسبة الى الأعماق التى دونه لا مطلقاً فإنّ العمق الأكبر حقيقة مطلق^٣ هو الفضاء للامكان الراجح وانما اكبرية هذا العمق اضافية وقد تقدّم انا نريد بالامكان الراجح الفعل اعنى المشية والاختراع والارادة والابداع وما تحتها من افعاله عز وجل مكانها الامكان الراجح المطلق والعمق الأكبر المطلق ووقتها السردم ويعبر عنها بالوجود المطلق اى غير المقيّد بمعنى انه لم يتوقف فى وجوده وايجاده على شىء غير نفسه لا كما يفهمه العوام من معنى وجوب الوجود الذى (الذين خل) يصفون به المعبود تعالى الله عما يشركون وسبحانه وتقدّس عما يصفون فإنّ الذى يشيرون اليه انما يصدق فى اعلى مراتب ما يشيرون اليه على عنوان فعله واما الوجود المقيّد الذى نحن بصدد بيانه فهو الذى يتوقف فى وجوده وايجاده على

^١ (اول نسخة . م . ص)

^٢ (اخرى نسخة . م . ص)

^٣ (مطلقاً نسخة . م . ص)

شئ غير نفسه يعنى يتوقف فى وجوده على مادة هى اثر للسابق عليها وهو المشية و الأثر هنا هو اول صادر عن المشية المسمّى بالماء الأوّل والنفس الرحمانى والحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ويتوقف فى ايجاده على المادة والقابلية التى هى الصورة وعلى الفعل والوقت والكم والكيف والرتبة والجهة والمكان فانحلّ منه جزءان بما يشاكله يعنى أنّ الماء الذى وقع على الأرض الميتة والأرض الجرز كان مركباً من اربعة اجزاء رطوبة ومن جزء ييوسة فاتّحدا فكان^١ ماءً واحداً فلما وقع ذلك الماء الذى كان مركباً من جزءين على الأرض انحلّ منه اى من الماء الواقع الذى كان مركباً من الجزءين جزءان^٢ ولهذا اتى بالتثنية فى بعض العباير يعنى انحلّ من المجموع جزءان بما يشاكله من التراب ومعنى المشاكلة أولاً أنّ ذلك التراب بينه وبين ذلك الماء مقاربة من جهة البرودة الجامعة لهما ومن جهة ان فى الماء جزءاً ترايباً وثانياً انه حين كان الماء جزءين يجب ان يكون التراب الذى ينحل فيه ليصير منهما المادة الغذائية جزء اذ لو تساويا لما كان المجموع منهما مايعاً رقيقاً يجرى فى العروق ولو كان الماء ثلاثة اجزاء مثلاً لرقّ الغذاء لقلّة الترابية فيضعف المغتذى به ويذوب لكثرة الماء وقلة الخليط^٢ فيضعف تماسكه فمعنى المشاكلة فى هذين الأمرين التقارب فى الطبيعة والتقارب فى الصفة فاخرج منهما تلك الزروع والثمرات يعنى انه تعالى اخرج من الجزءين اعنى جزئى الماء و جزء التراب تلك الزروع والثمرات والزرع اشارة الى قوله تعالى أولم يروا انا نسوق الماء الى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه اناعامهم و انفسهم افلا يبصرون والثمرات اشارة الى قوله تعالى سقناه الى بلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات .

فلت و ما فضل من رطوبته بعد تقديره وسقيه فى ظلمات ثلاث يأخذه

^١ (فكانا سبعة م ص)

^٢ (الخلط سبعة م ص)

بالاسم القابض مع قدر رُبْعِه من لطيف هباء ارض الامكان ويعمل فيه كما مر ذلك تقدير العزيز العليم وهو قوله تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون.

اقول يعنى وما فضل من رطوبة غذاء الزروع والثمرات المشار اليها بعد ما يؤخذ منه لتقدير الغذاء وهو جزءان من الماء ينحلّان مع جزء من التراب و بعد ما يؤخذ منه لسقيه حتى يبلغ اوان تمامه فى ظلمات ثلاث متعلق لسقيه و الظلمات الثلاث ظلمة البطن وهى فى النبات بطن الأرض و ظلمة الرحم وهى فى النبات بطن ساق الشجرة والنخلة وعود السنبل وما اشبه ذلك و ظلمة المشيمة وهى فى النبات اكمام الطلع وعصف السنبل وما اشبه ذلك وما فضل من تلك الرطوبة بعد هذه الأمور اخذه باسمه القابض الذى هو روح اشعة الشمس التى تصعد الأبخرة من الأرض من الأنهار والبحار والأرض الرطبة مع قدر ربعها من اليوسة الى طبقة الزمهريرية فتعقدها سحاباً كما كان أولاً ، هذا فى الشهادة وفى الغيب بهذا النحو ألاّ أنّها هناك كلها معادن^١ مجردة عن المواد الجسمانية والمدد الزمانية سواء كانت ذوات ام صفات^٢ ذاتية ام افعالية لأنّ الأشياء كلها مشتركة فى نوع الايجاد والتكوين على وتيرة واحدة ولكنها فى كل شيء بحسبه فإخذ ذلك الفاضل عن التقدير والسقى فى الظلمات الثلاث بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء ارض الامكان لأنّ غير اللطيف لا ينحل فى الرطوبة الا بعد تلطيفه ولكنه وان امكن تلطيفه لكنه لا يمكن اصعاده باشعة الاسم القابض مع بقاء مقتضى القوابل كما لا يمكن اصعاد الصخرة^٣ الكبار والجال بالاشعة الشمسية وان امكن فى القدرة لكن مع تغيير مقتضى القوابل بان يجعل الجبل فى مقدار خفة الذرة وسهولة ذوبانها و

^١ (كلها معان نسخة . م . ص)

^٢ (ذوات ام صفات نسخة . م . ص)

^٣ (الصخر نسخة . م . ص)

انحلالها وهو سهل في القدرة ولكنه لم يكن الثقيل حينئذٍ ثقيلاً والصليب صليباً وقبض الشعاع قبض يسير^١ بل لا بد من تغيير الأشياء عما هي عليه وذلك منافٍ لمقتضى الحكمة الاجراء (الأجزاء خل) الایجاد على مقتضى الأسباب ليصح الاستدلال لأولى الأبواب والمراد بهذا الامكان الامكان الجائز الذي هو محل الكائنات لا الامكان الراجح الذي هو محل لمشية الامكانات فإن الامكان الراجح وان كان محلاً لمشية الأكوان ولكنه ليس محلاً لمتعلقاتها من الكائنات لأن محل متعلقاتها من الكائنات هو الامكان الجائز واما الامكان الراجح فهو محل لمشية الامكانات و لمتعلقاتها من الامكانات فانها لا تخرج عن الامكان الراجح فاذا البستها ثوب الكون نزل اللابس الى الامكان الجائز وبقي وجهه واصله على ما هو عليه في المحل الأعلى فاذا اجتمع الرطب مع اليابس انحلّ اليابس في الرطب و انعقد الرطب باليابس وذلك في حالة الصعود ثم يتراكم و ينعقد سحاباً على نحو ما ذكرنا سابقاً الى آخر التقدير والسقى في الظلمات الثلاث و هلمّ جرّاً ذلك تقدير العزيز العليم وذكر الآية الشريفة تنبيه على دليل ما ذكر من القرآن مثل قوله تعالى وابتنا فيها اى فى الارض من كل شىء موزون اى مقدر و التقدير كما سمعت مما اشرنا اليه فيما سبق و براهين هذا من دليل المجادلة بالتى هي احسن مذكورة فى علم الطبيعى المكتوم من اراده طلبه من اهله والله سبحانه ولّى التوفيق .

قلت وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذى ذكره الله عز و جل فى قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شىء حى وهو الوجود المقيّد وهو من بعد المشية الى ما لا نهاية له من المشية وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون فى كلّ شىء بحسبه .

افول هذا بيان للوجود المحدث الذى منه خلق الأشياء والمراد به هو المادة الأولى لكل مخلوق لأنّ الذى فاض من فعل الله سبحانه هو النور الذى

^١ (قبضاً يسيراً نسخة م ص)

خلق منه الأشياء كما دلّت عليه النقول عن آل الرسول الفحول صلى الله عليه وآله وأشار إليه طامحات العقول وقد قدّمنا سابقاً أنّ علامة المادة في صنع الشيء أن تدخل عليها لفظة **مِنْ** عند التعبير عنها فتقول صغت الخاتم من فضة و صنعت الباب من الخشب و خلق الله ابن آدم من التراب و من آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ، فالذي تدخل عليه **مِنْ** هو المادة وهذا بديهي لا يحتاج إلى تأمل فظهر لمن نظر أنّ أول فائض عن فعل الله هو المادة و هو الوجود ، و الماهية هي الصورة لأنّ الصورة هي المعيّنة و المشخصة و بها تكون الانيّة الاتري أن الخشب الذي هو مادة للباب لا يكون باباً و لا تلزمه احكامه لأنّه كما يصلح للباب يصلح للسريّر و للصنم و ما لا يختص بشيء لا يخصص و ما لا يخصص لا تكون عنه الانيّة كذلك الوجود فإنّه مادة تصلح لزيد و لعمر و لا يتعين لأحدهما إلا بالصورة المعيّنة و هذا الوجود هو الوجود الذي ذكره الله في كتابه على نحو الإشارة فقال تعالى و جعلنا من الماء كلّ شيء حيّ و ذلك حين اطلق تعالى الميت على القابلية التي هي الصورة فقال تعالى سقناه لبلد ميت يعنى به الماء و قال ايضاً فاحيى به الأرض بعد موتها كان المساق الذي هو الماء الذي هو المادة التي هي الوجود إذ الشيء لا يتكوّن و لا يحيى إلا بمادة و هو أي الوجود المقيّد أو له العقل الكلى الذي هو أول مخلوق و هو الدّرة من بعد المشية يعنى ابتداء كونه و تحقّقه مع اختلاف مراتبه و كون بعضها أثراً لبعض من بعد المشية و ظاهر هذا دخول الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله و آله و ارض القابليات في الوجود المقيّد و هو أحد الاحتمالين و الاحتمال الآخر أنّ الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه وآله و آله و ارض القابليات برزخ بين الفعل الذي هو الوجود المطلق و بين المفعول الذي هو الوجود المقيّد و وقته مركّب من السرد و الدهر اعلاه من السرد فعلى الاحتمال الثاني كما هو أولى أن الحقيقة المحمديّة و ارض القوابل لاحقتان بالفعل لتوقف ظهور الفعل عليهما و أن الوجود المقيّد أوله العقل الكلى و أن البعدية المذكورة أول ثبوتها و جود العقل و هو ما بعد المشية كما قلنا منبسطاً في مراتب تطوّراته

الى ما لا نهاية له فى رتبة^١ من المشية لأنه تنزل الى ان وصل الى التراب حين قال له ادبر فادبر فلما قال له اقبل فاقبل اخذ يصعد فى مراتب الاقبال فكان معدنا ثم كان نباتا ثم كان حيوانا ثم كان ملكا ثم كان جنائما كان انسانا ثم كان جامعاً وهكذا الى المشية اى الى ما كان له من المشية لأنّ العقل لا يصل الى المشية بغير واسطة وهذا الوجود اعنى المقيد المسمّى بالماء كما تقدّم فى كل شىء بحسبه ففى العقول نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية وفى الأرواح نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور النفسية وفى النفوس كذلك لكنه ليس مجرداً عن الصورة الجوهرية وفى الطبيعة نور احمر بسيط ذائب مجرد عن متمات قوابل الاجسام وعن المواد العنصرية وفى جوهر الهباء اى المواد المجردة عن الصورة المثالية نور منعقد لم تلزمه الصور المثالية وفى المثل ابدان نورانية لا ارواح لها اى ليس لها مواد جوهرية ولا جسمانية وفى الأجسام والزمان والمكان انوار منعقدة لزمته صورها ومدد مقدرة وفراغات محدودة وفى العناصر طبائع متزاوجة وفى المعادن اصول من لطائف العناصر متألّفة وفى النباتات لطائف اغذية نامية وفى الحيوانات شعلات فلكية حساسة وفى الصفات هيئات ذاتية وحركات فعلية وصور ظلية وامثال ذلك وكل هذه وما بينها من الوسائط والبرازخ والاسباب والأوضاع والنسب من الوجود المقيد لأنها مقيدة فى ايجادها وتحققها باشياء من بعضها لبعض اقامها عز وجل بامرهِ فى سبعة امور مشية واردة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب لو تخلف عنها شىء لم توجد فلذا كانت من الوجود المقيد.

قلت ومثاله اذا اردت ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذت من الهواء الذى هو امكان اللفظ هواء وهو مشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة الهوائية بالقوة القابضة الى جوفك الذى هو نقطة قلبك اى

^١ (رتبته نسخة . م . ص)

وجهه فى الهواء فتؤلف منهما بعد التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفاً مشتملة على الاجزاء الخمسة متّصفةً بصفات مادّة مقصودك فتؤلف منها لفظاً هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذى هو مكان امكانه فيقع جزءان من رطوبة لفظك وهى مادّته المناسبة لمادّة مقصودك و جزء من يبوسته وهى هيئته المناسبة لهيئة مقصودك على ما يشاكله من ارض هذا العمق والجرز وهو الهواء لأنه هو الذى يحفظ لفظك ويوصله الى اذن مخاطبك .

اقول قولى اخذت من الهواء الذى هو امكان اللفظ يعنى به ان الهواء المعروف بالنسبة الى اللفظ المعروف كالامكان بالنسبة الى المواد فإن اصول المواد الكونية منبئة فى فضاء الامكان كالهواء الذى هو اصل مواد الألفاظ الصوتية فإنه اى الهواء المنبئة^١ فى فضاء الامكان وهو يشمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية كما مر ذكره وهذه هى مادة وجود المادة النوعية للفظ و صورتها النوعية التى بها تقوم المادة النوعية هى هذا الجزء اليابس فكانت المادة النوعية للأشخاص التى تحتها من هذين الجزئين اللذين احدهما الأربعة الأجزاء الرطبية و ثانيهما الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة من الزاج والعفص واخذ ذلك بالقوة القابضة اعنى به الجذب الى جوفك وانما اوصلته الى جوفك بالجذب لتتمكن من اخراجه ودفعه الى فضاء الهواء بالتدريج ممتداً وتتمكن من تفصيله الى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف التى تريد تأليفها للدلالة على مقصودك لما بينهما من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية وبهذه الحروف التى هى مادة لفظك حيواته اى قوامه و حصول الدلالة به لما بينهما اى بين المادتين اعنى مادة لفظك ومادة مقصودك من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية وبصورة لفظك حيواته بالمعنى المذكور لما بين صورة لفظك وصورة مقصودك من المناسبة الذاتية والمباشرة الصورية فتؤلف منهما بعد التقدير يعنى بعد تقدير الحروف بان تشتق من

^١ (الهواء منبث نسخة . م . ص)

الهواء ما يناسب المقصود من الشدة واللين والجهر والهمس والاختفاء والظهور والقلقلة والتفشي وما اشبه ذلك وتؤلفها على هيئة المقصود في حركاتها وسكونها وتقديم بعض وتأخير بعض كما قال اهل العربية ان مادة لفظ ضَرَبَ الفعل الماضى تدلّ على الحدث وهيئته تدلّ على الزمان وتقديرها فى اشتقاقها بالضغظ يعنى تضيق المخرج كالشين والصاد والقلع كالطاء والقاف والقرع كالميم والنون فاذا ألّفت حروفاً مشتملة على الأجزاء الخمسة اربعة المادة وواحدة الصورة متصفة بصفات مقصودك كما ذكرنا فتؤلف منها لفظاً هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذى هو مكان امكانه ومحل تكوينه فيقع يعنى من ذلك المؤلف جزءان من رطوبة لفظك رطوبة الأجزاء الرطبة وجزء من يبوسة يبوسة الجزء اليابس على ما يشاكله الخ ، وفى بعض العبارات من الرسائل اقتصرنا على ذكر الجزءين من الرطوبة قلنا فيقع جزءان من رطوبة لفظك بدون قولنا وجزء من يبوسة يعنى فيقع من ذلك المؤلف اى من مجموع المركب من الخمسة المذكورة من رطوبة لفظك وانما قلنا من رطوبة لفظك مع ان فيه جزءاً يابساً لأنه انحلّ فى الرطوبة فكان ماءً مشاكلاً كما مرّ و هى ان^١ المادة الرطبة التى هى الجزءان مادته المناسبة لمادة مقصودك اعنى الاخبار بقيام زيد على ما يشاكله يعنى يشاكل هذا الواقع من ارض هذا العمق والجزر وهو الهواء كما مرّ مكرراً لأنه يعنى الهواء هو الذى يحفظ لفظك ويوصله بدفعك وحماية العقل له عن التهافت والفناء عند البعد او شدة الهواء او الحجاب فيما لا يبلغ الافراط الشديد ويوصله اى يوصله^٢ ذلك الهواء لأنه محله الذى يقوم به وينتقش فيه صورته ويتموّج به الى ان يوصله بمعونة الدافع والحامى والحافظ الى اذن مخاطبك الذى تريد افهامه قيام زيد كما يأتى .

قلت ليرسم فى الحسن المشترك منه صورة مادة لفظك وصورة هيئته فإنّه

^١ (وهى اى لسخن م. ص)

^٢ (يوصل لسخن م. ص)

للفظك كالام للجنين و كالارض للماء الذى ينزل من السحاب فينبت به التّبات فوق من لفظك ماء على ارض ذلك المعنى وهذا الماء هو الوجود لذلك المعنى وهو دلالة لفظك بمادّته وهيئته الواقعة فى الحسّ المشترك الذى هو الام فينبت المعنى فى بطن تلك الام وهو الخيال بذلك الماء الذى هو الدلالة ويحيى بها ولم يك ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئاً لأن الشىء انما سمى شيئاً لأنه مُشَاءٌ والمشية هى اصل الارادة فافهم .

اقول نريد ان الهواء يحفظ اللفظ ويوصله بواسطة العقل الى اُذنك ليرسم من تلك الاصوات المصوّرة بالهيئات المحصورة (بالهيئة المخصوصة خل) القارعة لطبل اُذنك باصوات حروف ذلك اللفظ فى الحس المشترك الذى هو برزخ بين الشهادة والغيب صورة مادة لفظك و صورة هيئته وهى صورة برزخية مكانها من ارض الاقليم الثامن واسفلها على محدّب محدّد الجهات و اعلاها فى اسفل الدهر متصلاً بالجسم الذائب اعنى جوهر الهباء والمواد الجسمانية قبل تعلق الصور بها فإنّ الحسّ المشترك بالنسبة الى ما يقع فيه من صورة مادة اللفظ وهيئته بمنزلة الأمّ للجنين و بمنزلة الأرض بالنسبة الى الماء النازل من السحاب لانبات النبات فوق من لفظك ماء وهو دلالاته على المعنى على ارض ذلك المعنى وهى النفس التى هى لوح الصور صور المعلوم^١ والمراد بالمعنى هنا ليس هو المعنى الاصطلاحى الذى يكون فى العقل وهو ذات نورانية مجردة عن المادة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية وانما المراد بهذا المعنى ما ينتقش فى النفس من دلالة اللفظ وقابلية النفس وهو يحدث فيها بعد وقوع دلالة اللفظ عليه فى النفس وليس هذا المعنى قبل ذلك شيئاً أصلاً كما قال الرضا عليه السلام للمأمون فى بيان ان الحروف ليس لها معان الا انفسها قال عليه السلام^٢ لأنها لا يؤلّف منها ثلاثة

^١ (العلوم نسخة مرسلة)

^٢ (لأنه نسخة مرسلة)

حروف او اربعة او اقل من ذلك او اكثر الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك هـ، و ذلك لأن النفس متهيئة لاتنقاش الصور عند ادراك اسباب ايجادها فاذا ادركت اللفظ و هيئته بان وقع عليها دلالاته انتقش فيها صورة ما دلت عليه دلالة اللفظ المسموع من صورة مادته و صورته كما مرّ فاللفظ كالسحاب و دلالة مادته و صورته كالمطر النازل من السحاب و النفس هي الأرض الميتة فاذا نزل عليها الماء الذى هو الدلالة تنبت ارض النفس و قابليتها بثمرات الماء و هذا الماء هو الوجود الذى منه تكوّن ذلك المعنى لأنه هو دلالة اللفظ بمادته و هيئته على ذلك المعنى و هذه الدلالة هي الواقعة فى الحس المشترك ثم منه الى الخيال ثم منه الى النفس فالحس المشترك هو الأمّ اى أمّ ذلك المعنى المتولد فى النفس من تلك الأمّ و الخيال هو بطن تلك الأمّ الذى ينبت فيه المعنى بذلك الماء الذى هو تلك الدلالة و يحيى بها لأنه هو شأن الماء و لم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئاً كما سمعت عن الرضا عليه السلام و كيف يكون شيئاً قبل ان يكون مشاء لأنّ الشىء انما سمى شيئاً لأنه مشاء و قد اشار الى هذا المعنى امير المؤمنين عليه السلام فى خطبة يوم الغدير و الجمعة فى الثناء على الله قال عليه السلام و هو منشئ الشىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيئته، فاشار عليه السلام الى جهة اشتقاقه من المشية و انما قال من مشيئته و لم يقل من ارادته لأنّ المشية هي اصل الارادة .

قلت : الفائدة السابعة اعلم انه لما نزل الماء الاول المسمى بالوجود المقيد على ارض الجرز تكوّن منه الشىء فى ستة ايام الكم و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة ليس شىء منها فى الظهور قبل الاخر و انما هذه مع المادة التى هي حصة الوجود و مع الصورة التى هي حصة الماهية هي الشىء ظهر الجميع دفعة لأن كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها فى الظهور و الشىء الموجود مركب من الوجود و الماهية و الستة قيود مقومات لها .

اقول لما اشرنا الى تكوين الخلق الأوّل المعبر عنه بالهولوى و بالمادة النوعية اشرنا فى هذه الفائدة السابعة الى تكوين الخلق الثانى الذى تلبس فيه

الأفراد والحصص الصور الشخصية وهى رتبة القدر من الأفعال الالهية وفيه التكليف الأول وعالم الذر والسعادة والشقاوة والاجابة وعدمها فقلت ان كل شىء انما يتكوّن فى ستة ايام وذلك من قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقول الصادق عليه السلام العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية وما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية هـ، وقول الرضا عليه السلام قد علم اولو الأبواب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا هـ، فلما نظرنا الى الآفاق والى انفسنا والى العبودية التى هى كناية عن الآثار والأعراض والأظلة والى الربوبية التى هى كناية عن المؤثرات والمعروضات وذوى الأظلة والى ما هيئنا وجدنا قول الله سبحانه خلق السموات والأرض فى ستة ايام يعنى فى ستّ رتب العقل والنفس والطبيعة والمادة والمثال والجسم وقيل الفصول الأربعة والمادة والصورة وجدنا الانسان كذلك خلق فى ستة ايام اى فى ستّ رتب النطفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسى لحما وينشأ خلقاً آخر بان تنفخ فيه روح الحياة فعملنا حيث كان الصانع عز وجل واحداً والصنع واحداً، ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت والحكمة فى الكل واحدة علمنا ان ما هنالك كما هيئنا كما ذكر الرضا عليه السلام فلذا قلنا فلما وقع الماء الذى نحن بصدد ذكره على ارض الجرزاى ارض القابليات تكوّن منه الشىء اى من الماء ومن الأرض اذ الصورة منها فى ستة ايام يعنى فى ستّ رتب اليوم الأول يوم الكمّ واريد به القدر الجوهرى اى قدر المادة قلّة وكثرة لا الكمّ الاصطلاحي فإنّه من الأعراض وان كان هو جسم نورانى لكن اهل البيت عليهم السلام يسمّونه ظل النور وانه عندهم بدن نورانى لا روح له اى لا مادة فيه واليوم الثانى الكيف بجميع انواعه واليوم الثالث الوقت فى كل شىء بحسبه فالأجسام وقتها الزمان ولطيفه للطيف الأجسام كمحدّد الجهات ومتوسطه لمتوسطها كالأفلاك السبعة وكثيفه لكثيفها كالأرض والعقل والروح والنفس والطبيعة وجوهر الهباء اعنى المادة قبل تعلّق الصورة بها وقتها الدهر لطيفه للعقول اعنى

الجبروت و متوسطه للنفس و كثيفه لجوهر الهباء و المشية و الارادة و القدر و القضاء و باقى الأفعال و قتها السرمد لطيفه كالمشية و متوسطه لمتوسطه كالقدر و كثيفه لكثيفه كالقضاء و الامضاء و اليوم الرابع المكان و هو ظرف للحال فيه و يكون من نوعه فكان السرمديات سرمدى و الدهريات دهرى و الزمانيات زمانى و اليوم الخامس الجهة و هى وجه الشئ الى اصله و الى توجهه اليه و هى جهة الاستمداد من مبدئه و اليوم السادس الرتبة و هى مكان الأثر من مؤثره فى القرب و البعد و هذه الستة المسمّاة بالأيام هى اطوار المحدث كما قال تعالى و قد خلقكم اطوارا و ذلك جارٍ فى كل مخلوق و هى متممات للقابلية و الصورة و لهذه الستة لواحق و توابع و متممات لها و مكملات و هى كثيرة و اصل اللواحق الوضع بانواعه الثلاثة الآ انّ النوع الأول و هو الكون فى محل يدخل فى المكان و اما الآخران و هما نظم اجزاء الشئ المصنوع و ترتيبها بالنسبة الى بعضها من بعض و الثانى نظمها و ترتيبها كذلك بالنسبة الى الأمور الخارجة عنه و الاذن اذ لا يخرج المصنوع من كتم العدم الامكانى الى الوجود الكونى الآ باذن من الله و ان تمّت له جميع اسبابه بقى محبوساً على باب قوارة القضاء الالهى حتى يؤذن له بالخروج و الأجل بمعنى انه يبقى محبوساً على الوقت المؤجل له و هو وقت الخروج من الامكان الى الكون و مدة بقاءه فى الوجود الكونى و وقت خروجه عن الكونى الى الوجود الامكانى و الكتاب بمعنى انه منذ نزل من الخزانة الأولى الى ان وصل الى عالم الكون و الظهور كل مقام مر عليه انتقشت فيه صورته من نوع ذلك المقام و رتبته و هذه الكتب هى خزائنه التى اشار تعالى اليها بقوله و ان من شئ الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و منها النسب الخارجية و الاضافات و وجودات المقارنات و غير ذلك و هذه الأمور المتممات و اللواحق مع المادة و الصورة كل واحد منها وجوده شرط لوجود كلها فتلزمها المساوقة فى الظهور بحيث لا يتقدم شئ منها على الباقيين و لا يتأخر و الشئ بقول مطلق مركب من الوجود و الماهية الآ انّ الماهية التى هى القابلية صورة ذلك الشئ و هذه

الصورة مركبة من حدود هندسية و تلك الحدود هى هذه الستة المذكورة و لواحقها المشار اليها وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد .
قلت و انما ذكرنا الستة خاصة لأن غيرها كالأوضاع و الاذن فى الظهور و اجل الفناء و الكتب الحافظة لهذه المذكورة من حيث هى حافظة و من حيث هى محفوظة و كالامضاء الذى هو شرح العلل و الاسباب و غير ذلك كلها راجعة الى الستة .

اقول و انما ذكرنا الستة خاصة لأن غيرها يرجع اليها و لو باعتبار و لأجل ان بعضها لما كان قد لا يدخل ظاهراً فيها اى فى المقومات نبهنا على بعض الذكر ليتوجه الأفهام الى دخولها من غير ان نطيل الكلام بذكر الدخول اذ ربما استلزم (يستلزم خل) التطويل او ذكر ما يتوقف فى بيانه على التطويل و نريد من الأوضاع ما هو اعم من الوضع الاصطلاحي المعروف من النسب و الاضافات و الاذن لها فى الظهور كما اشرنا اليه سابقاً لأنّ الشئ اذا شاء الله كونه و اراد عينه و قدر حدوده و قضى تركيبه بقى على باب الوجود المقيد واقفاً حتى يؤذن له فى الخروج من الامكان الى الكون و كذا كل جزء من اطواره فلا يخرج من كونه الى عينه الا باذن و من عينه الى قدره و من قدره الى قضائه و من قضائه الى امضائه الا باذن و اما الأجل فكما مرّ يعنى ان الشئ له فى كل طور من اطواره مدة من وقته من سرمد او دهر او زمان اذا قطعها خرج منها الى ما دونها فى ادبارها و الى ما فوقها فى اقباله اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون و قولى و اجل الفناء ، شامل لكل مرتبة بمعنى انه اذا فنى اجل بقائه فى طور اذن له فى الخروج منه الى ما بعده صعوداً و نزولاً و الكتب الحافظة للشئ فى جميع اطواره عبارة عن نقش ذلك الطور فى اظهار لوح رتبته و ذلك النقش كتاب حافظ لما بعده محفوظ لما قبله و لذا قلنا من حيث هى حافظة و من حيث هى محفوظة و الامضاء اظهار ما قضاه (ما قضى خل) مبيّناً مشروح العلل و الأسباب ليستدل به على رب الأرباب و غير ذلك كالكتب المشار اليها سابقاً و كالأوضاع و النسب و كلها راجعة الى الستة المذكورة بنحو

ما قلنا .

قلت فلهذا اقتصرنا على ذكرها في ذكر البدء لأنّ الاوضاع لازمة للمكان والجهة والرتبة والاذن والاجل لازمان للوقت والكتب لازمة للسته والامضاء لازم لما سبق ومتفرع عليه لأن حصول هذه الستة للماهية والوجود ولوازمها المشار إليها يلزم منه الامضاء في الحكمة ويتفرع عليها والباقي ان شاء الله تعالى نذكره فيما بعد .

اقول الوضع لازم للمكان كالوضع في الجوهر الفرد لأنه بسيط فلا يكون فيه ترتيب بين اجزائه فالوضع فيه انما هو المكان ويدخل قسمان^١ الأخيران و هما الترتيب بين اجزاء الشيء بعضها الى بعض وبين اجزائه وغيرها من الخارجة عنه كالقيام انما يتحقق اذا استقامت فقرات ظهره و كان رأسه مما يلي السماء و رجلاه مما يلي الأرض و لهذا لو استقامت فقرات ظهره و هو نائم فإنه ليس بقائم اذ رأسه ليس الى السماء و رجلاه ليس الى الأرض في المكان و الجهة فكان الوضع مستلزماً للمكان والجهة و كذلك الرتبة و يلزم الأذن و الاجل للوقت اما الاذن فإنه يقع في انتهاء الوقت الأوّل و ابتداء الثاني و اما الاجل فقد اشير الى لزومه له في الجملة سابقا و الكتب لازمة للسته لأن كل شيء فهو كلمة مكتوبة في محله و وقته بما هو هو و في غيب محله و وقته بمثاله بما هو مثال و كلها من حروف اللوح المحفوظ و كلماته فالسته كتب في نفسها اذ الكتاب حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى و لو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس و قال تعالى و كتاب مسطور في رق منشور و اما الامضاء فلازم لما سبق من الكون و العين و القدر و القضاء اذ ما لم يمض لم يكن فلا يتحقق شيء الا بالامضاء ولأنّ كل شيء لا يخرج الى الوجود الكوني الا و هو علة لشيء و معلول لشيء و دليل على شيء و مدلول عليه لشيء و ظل لمؤثره و ذو الظل لأثره فيكون في نفسه شارحاً و مشروحاً فيصدق عليه تعريف الامضاء في

^١ (قسماه نسخة . م . ص)

حديث الكاظم عليه السلام وهذا معنى قولى ويلزم منه الامضاء فى الحكمة لأن ما لم يمض لم يكن فكونه دليل امضائه وقولى يلزم منه الامضاء فى الحكمة ، اشارة الى ان ما وجب بفعله لم يكن واجباً عليه اذ كل ممكن لا يكون عنده تعالى واجباً فى حال ولم يخرج عن امكانه ابداً نعم قد يجب فى الحكمة كما اذا ترجح ايجاد الشئ فى نفسه او لشيء من معيناته فإنه تعالى اجرى حكمته ان يوجد له لطفاً لعبده ورحمةً له لأنه اذا ترجح ايجاده بنفسه او بشئ من معيناته فقد سأل الكريم الوهاب بصدق قابليته فاتى الدعاء من باب فوجب فى الحكمة بجريان اللطف والرحمة ان لا يردّ سائله لو عده فى صادق كلامه ادعوى استجب لكم فهذا معنى لزوم الامضاء فى الحكمة لأنه فيما نحن فيه اذا قضى شيئاً فقد تمت قوابل اكوانه اعنى الكون والعين والقدر والقضاء فحين تمت الأكوان وقوابلها بامضاء كل منها استحققت اظهارها مبيّنة مشروحة العلل فى الحكمة فلزم فيها الامضاء لأنه فى آخر مراتب الشئ متفرّع عليها والباقي من المتممات والمعيّنات ان شاء الله نذكره فيما بعد لأننى كنت عزمت على ذكر اشياء من الأسباب حين كتابة الفوائد ثم عدلت عن ذلك لأن فى بعضها ما تنحطّ عن نيّله الأفهام .

قلت ثم اعلم انه قد اختلف فى الشئ اختلافاً كثيراً ويرجع ذلك الى اربعة اقوال ولا عبرة بذكر غيرها الاول ان الشئ هو الوجود والماهية عرض حال بالوجود الثانى ان الشئ هو الماهية والوجود عرض على الماهية الثالث ان الشئ هو الوجود والماهية انما هى بتبعية الوجود الرابع ان الشئ هو الوجود والماهية فهو مركّب منهما .

اقول اعلم ان الأقوال فى ان الوجود والماهية ماهما وان الشئ هل هو احدهما وائى شئ هو امهما معاً متكثرة جداً من اراد ان يعرف كلام امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثرتها الجاهلون او الجهّال على اختلاف

الرواية^١ فلينظر الى تلك الأقوال فى كتبهم والنقطة التى فى هذه المسألة ما اخذ عن العلماء الذين لا يجهلون والذاكرين الذين لا ينسون والمعصومين الذين لا يخطئون صلى الله عليهم اجمعين والاشارة الى ذلك على جهة الاختصار والاقتصار ان الوجود هو الفائض عن فعل الله سبحانه لا من شىء فيجب ان يكون جوهر اذ لو لم يكن جوهرأ لكان عرضا للانحصار فيهما ولو كان عرضاً لاستلزم سبق معروضه والوجود منه خلق جميع المخلوقات وقد قدّمنا ان مدخوله^٢ لفظة من فى نحو هذه العبارات التى تبين بها المقاصد هو المادة كما تقول صنعت الخاتم من الفضة والباب من الخشب وقد صرح بذلك الصادق عليه السلام فى الحديث الذى سبق ولأنّ السابق من اجزاء الشىء يجب ان يكون اقوى ذاتياته ولا يصحّ غير هذا فاذا تحقق انّ كل ممكن زوج تركيبى وجب ان يكون الممكن المخلوق مؤلفا والتأليف لا يكون بلا مادة يؤلف منها فهى سابقة على التأليف والتأليف هيئة تحدث للمؤلف فثبت ان كل ممكن مركب من مادة وصورة يحدّثها الصانع فى المادة والمادة هى اّول ما يوجد بنفسها فهى الوجود عند من له وجدان والماهية هيئة ذلك الوجود ثمّ الخلق قسمان خلق اول وهو خلق المادة كعمل المداد للكتابة وخلق ثانٍ وهو عمل الكتابة وهذا هو العلم بالوجود ومعرفة ذلك والعلماء والحكماء اختلفوا فى تركيبى فهو حق ولكن المطلوب معرفة ذلك والعلماء والحكماء اختلفوا فى الشىء الممكن ما هو هل هو الوجود والماهية عرض حالّ بالوجود وهذا قول اهل التصوّف واكثرهم على ان الوجود هو الله وانه تعالى يتطور بالأطوار الخلقية ويلبس الصور ويخلعها من غير ان يتغير فى نفسه قال شاعرهم:

وما الناس فى التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذى هو تابع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع

^١ (الروايات نسخة . م . ص)

^٢ (مدخول نسخة . م . ص)

وقال بعضهم ان وجود الأشياء هو المشية وقد اشار الرضا عليه السلام الى ذلك فى الرد على سليمان المروزى قال عليه السلام هذا قول ضرار واصحابه فانهم يقولون ان المشية تأكل وتشرب وتنكح وتحى وتموت هـ، نقلت بعض معناه وهذا القول بوجهيه باطل وقيل الشئ هو الماهية والوجود عرض حال بالماهية وهذا قول المشائين والمتكلمين وهذا ايضا باطل لأن الماهية هى هوية الشئ وانته ولا يصح ان تكون سابقة على الوجود لأنها اذا جعلت اصلاً والوجود عارضاً عليها وجب ان تكون سابقة على الوجود ولا تكون سابقة الا بوجوده فيلزم التسلسل على اننا اذا رجعنا الى الضرورة وجدنا الماهية فى السرير لا يتحقق قبل مادته ولا توجد مع وجود المادة بل توجد المادة ولم يكن سريرها اذا لا يتحقق السرير الا بالصورة العارضة للماهية وهو على العكس مما قالوا والا لو جدت ماهيته التى بالصورة حدثت قبل وجود الخشب الذى هو المادة فيلزم ان توجد الصورة قبل الخشب وان تكون الصورة هى المعروض والمادة عارضا والضرورة قاضية بوجود الخشب قبل السرير وبأن ماهية السرير انما توجد بالصورة العارضة وبأن العارض مسبوق بالمعروض وبأن أول صادر من فعل الله هو المعروض وبأن الانية والماهية مسبوقه بالشيئية والشيئية مسبوقه بالمادة التى هى متعلق الصنع فبالصنع حدثت المادة وفى المادة حدثت الصورة التى بها الشيئية التى تلزمها الماهية والانية فظهر لمن نظر ان الوجود هو المادة وان الماهية هى الصورة وانها تابعة للمادة والمادة سابقة عليها ولا تكون الصورة معروضة للمادة وتوهمهم ان الوجود والماهية زايدان على المادة والصورة توهم باطل لا يكون جارياً عن حكمة ولا هدى ولا كتاب منير وكيف يقولون الانسان حيوان ناطق ويقولون هو حد حقيقى تام لأنه جامع لكل ذاتيات المحدود ويقولون حصة الحيوان هى المادة وحصة الناطق هى الصورة فاين الوجود وأين الماهية فإن كانا خارجين عن الذاتيات فالشئ ليس هو الوجود ولا الماهية وان كانا هما المادة والصورة فالماهية ليست هى الشئ والوجود عارض عليها كما ان الصورة ليست هى الشئ والمادة عارضة عليها والقول

الثالث ان الشئ هو الوجود و الماهية انما هي بتبعية الوجود اى انما حدثت بتبعية الوجود و الا فليست من الشئ بل ليست مجعولة و لا شمت رائحة الوجود فالشئ انما هو الوجود وحده و هو قول لبعض الاشراقين و هذا القول مثل الأولين فى البطلان لأن الماهية اذا لم تكن شيئاً لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً و ان كانت شيئاً ولكنها غير مجعولة فاسوأ حالا لأنه يلزمهم ان يكون الممكن بسيطاً و ليس زوجاً تركيبياً و ان كانوا يقولون انه هو مركب ولكنه من حادث و قديم فهو القول الأول او مثله فى الفساد لأن القديم يتافيه مطلق التركيب و مجامعة الحادث و ان قالوا انها لم تكن بجعل مختص بها بل هي مجعولة بجعل الوجود فهذا باطل لأن الجعل فى نفسه ان كان بسيطاً ليس له^١ إلا جهة واحدة و اعتبار واحد و حيثة واحدة فلا يصدر عنه شيان متضادان فليست مجعولة اصلاً فاما ان تكون قديمة و اما ان لا يكون شيئاً و كلا الأمرين باطل اذ القديم^٢ يتافى التركيب و عدم كونها مجعولة بمعنى انها ليست شيئاً يتافى كون الممكن زوجاً تركيبياً و يتافى كون الشئ شيئاً اذ لا شيئية لمن لا ماهية له و الواجب تعالى ماهيته نفس وجوده لا انه لا ماهية له و اثباتها اعتباراً و ذهنياً لا يثبتها خارجاً و اذا لم يثبت خارجاً لم يكن الشئ ذا ماهية و ايضاً الشئ يصدر عنه ميلان متضادان و ذلك يدل على كونه مركباً من ضدّين فإن زیداً يفعل الطاعة و يفعل المعصية و يقولون ان الطاعة تنشأ من الوجود و المعصية من الماهية فاذا لم تكن الماهية شيئاً كيف تصدر عنها المعصية و المعصية شئ فكيف يصدر الشئ (شئ خ ل) من لا شئ و القول الرابع ان الشئ هو مركب من الوجود و الماهية لأنه ممكن و كل ممكن زوج تركيبى و قد نصّ القدماء من الحكماء الالهيين ان كل حادث فله اعتباران اعتبار من ربّه هو حقيقة^٣ من ربّه و

^١ (ليس له فى نفسه نسخة . م . ص)

^٢ (القدم نسخة . م . ص)

^٣ (حقيقته نسخة . م . ص)

هو الوجود واعتبار من نفسه وهو حقيقة^١ من نفسه وهو الماهية وهذا مما لا ريب فيه لأنه لو لم يكن هو^٢ جهة من ربّه لاستغنى عنه سواء أريد بالجهة مادته و ايجاده ام احدهما ولو لم يكن^٣ جهة من نفسه لم يكن هو اياه بل لم يكن شيئاً اصلاً اذ جهته من نفسه هي شئيته وهويته وانيته و كل ما يرد على الأقوال الثلاثة المتقدمة فهو دليل لهذا القول وهو الحق والجامع لثبوت التركيب هو ان الشئ المخلوق لا يتحقق إلا بفعل وانفعال والفعل من الفاعل والانفعال من نفس المخلوق وذلك مثل خَلَقَهُ فانخلق فالوجود الذى هو المادة مِنْ خَلَقَ وهو الذى من ربّه والماهية التى هي الصورة مِنْ انخلق وهو الذى من نفسه وحيث لا يتحقق الفعل الا بالانفعال كالكسر مع الانكسار لا يتحقق الوجود الا بالماهية فإن فهمت الحق من هذه العبارات المكررة المرددة فانت من الواصلين اليه فى المسألة والا فلا تفهم من غيرها.

قلت لأن الوجود شرط كونه صدوراً واستمراراً الماهية والماهية شرط تكوّنها انصداراً واستمراراً الوجود فما دام موجودين منضمين فالشئ موجود ولا شئية للشئ مع فقد احدهما ولا للآخر والوجود مادة لنفسه وصورته لنفسه ارتباط الماهية به والماهية مادة لنفسها وصورتها ربط الوجود بها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن فهما الشئ فهو مركب منهما ابداً.

اقول بعد ان ذكرت ان الشئ هو الوجود والماهية وانه مركب منهما ابداً اذ لا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر لأن كل شئ ممكن زوج تركيبى ذكرت بعض ما يتفرع على ما ذكرنا وبعض اسباب ذلك وجواب اعتراض اورد على قولنا ان كل ممكن زوج تركيبى يعنى انه مركب من مادة وصورة وهو انه اذا قيل كل ممكن مركب من المادة والصورة يعنى الوجود والماهية فالوجود

^١ (حقيقته نسخة . م . ص)

^٢ (لولم يكن له نسخة . م . ص)

^٣ (ولولم يكن له نسخة . م . ص)

نفسه ممكن فهو اذاً مركب من المادة والصورة ، و الماهية نفسها ممكنة فهي اذا
ايضاً مركبة من المادة والصورة بل والصورة فى المرآة ايضاً مركبة من المادة و
الصورة ويلزم التسلسل والجواب اما عن الأول يعنى ان احدهما لا يتحقق بدون
الآخر لافى اصل صدوره ولا فى استمراره فلأننا قد قررنا انه لا يمكن تحقق
الممكن المخلوق بدون الاعتبارين اى اعتبار من ربّه واعتبار من نفسه وهذا
اللاحاظ جارٍ معتبر فى صدور الشئ واستمراره لأنه متقوم بفعله قيام صدور فى
الصدور وفى البقاء كما ترى من تقوم النور بالمير والصورة فى المرآة
بالمقابلة واما الجواب عن تقوّم احدهما بالآخر وانه لا يمكن ان يكون المخلوق
بسيطاً مطلقاً فلأنّ المخلوق لما لزم ايجاده الفعل والانفعال وهما متضادان لأنّ
الفعل من الفاعل والانفعال من المفعول او الفعل بالتكوين نازل من العالى الى
السافل والانفعال بالتكوّن صاعد من السفلى الى العلو والفعل جهة الفناء الذى
هو البقاء والانفعال جهة البقاء الذى هو الفناء والفعل منشأ الفقر الذى هو
الاستغناء والانفعال منشأ الاستغناء الذى هو الفقر والفعل مبدأ الموافقة والطاعة
والانفعال مبدأ المخالفة والمعصية تعذر قيام الشئ المحدث بدون ما لا يتحقق
الآ به من نحو ما ذكرنا اذ البساطة تنافى اختلاف الجهتين اللتين لا ينفكّ الحادث
عنهما ولو شاء الله شيئاً كان ما شاء ولكنه بطور فوق طور ما تدركه العقول و
الى عدم ايجاد بسيط و الى امكانه فى مشية الله اشار الرضا عليه السلام بقوله ان
الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه هـ ، واما
ان كل واحد منهما مركب من المادة والصورة حتى الصورة فى المرآة مركبة
من المادة والصورة فلأننا قلنا انّ واحداً منهما لا يقوم (لا يكون خل) بدون الآخر
فاذا اعتبرنا الوجود نفسه ليتحقق فى التعبير عنه وفى المفهوم وفى الذهن
كانت مادته نفسه وصورته انضمام الماهية اليه اما فى التعبير عنه فلأنك تقول
وجود فتظهر بافراده انيته وهى الماهية فلأنها لازمة له لا ينفكّ عنه^١ اذا اعتبر له

^١ (فانها لازمة له لا يمكن انفكاكها عنه سبحانه)

اعتبار من نفسه لأنه هو الماهية كما مرّ وإذا اعتبرنا الماهية نفسها كذلك كانت مادتها نفسها وصورتهاربط الوجود بها بمعنى^١ إذا ذكرت في العبارة عنها وفي مفهومها وفي الذهن لزمها نوع وجود ما تلبسه وتظهر به في كل ما ذكرت به وما ذكرت به هيئة لها فهو صورتهار و اليه الإشارة في التأويل من لباس لكم وانتم لباس لهنّ وهذا في تاويله والتمثيل به على حدّ ما ذكرنا في امر الوجود و الماهية والأصل في الأسباب والمسببات اذا ترامت صعوداً ونزولاً انتهت الى التضاييف والتساوق في الظهور فينقطع الترامى المذكور لأنه اذا فقد احدهما فقد الآخر واذا وجد احدهما وجد الآخر هذا في الشئ التام المركب منهما فإنّه انما يكون الوجود مادة و الماهية صورة ما داماموجودين منضمين يلحظ احدهما مع الآخر في الشئ المركب منهما واذا اعتبر احدهما كان مادته نفسه ولزوم الآخر له صورته كما قلنا واذا جرّدا في الذهن عن الرابط^٢ بينهما كأن يتصور الوجود وحده و الماهية وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه و صورته هيئة (و هيئته جل) ذهن المتصور ولونه وصقالته ومثل هذا وآيته الصورة في المرأة فإن من عرف احدهما عرف الآخر ومن جهله جهل الآخر فمادة الصورة في المرأة صورة المقابل المنفصلة اعنى ظل صورته اللازمة له و صورته هيئة المرأة في الاستقامة والاعوجاج ولونها في البياض والسواد وصقالتهافي الصفاء والكدورة فلم يكن شئ من الممكنات الا وهو مركب من المادة و الصورة فالمادة هي الوجود والصورة هي الماهية فمن قال بغير هذا من المؤمنين فاسأل الله ان يصلح وجدانه ويعرّفه مذهب ساداته عليهم السلام.

قلت فالوجود جهة فقره الى الله تعالى وهو جهة استغنائه و الماهية جهة استغنائه وهو جهة فقره فافتقاره استغنائه ووجود واستغنائه فقر وعدم فنظره بالفؤاد حق وبالقلب حقيقة ونظره بالتراب باطل وبالنفس سرابٌ وذلك لأن

^١ (بمعنى انها)

^٢ (الرابط بينهما)

الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والماهية متقومة بالوجود نفسه من دون الوجود المتقوم بالحق وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله .

اقول الوجود له معنيان^١ : الوجود الجنسي وهو الذى تؤخذ منه حصّة و تضاف اليه من الصورة النوعية اعنى الماهية حصّة فيتكون منه ومن حصّة الصورة النوعية مادة نوعية كالمداد المركب من الزاج والعفص وتسمّى^٢ هذا الوجود الوجود الأوّل وهذه الماهية الماهية الأولى والمتكون منهما الخلق الأوّل واذا اخذ من هذا المتكون حصّة من هذا الخلق الأوّل الذى ربما نطلق عليه الوجود الثانى و حصّة من الصورة الشخصية يكون منهما الشىء الشخصى او النوعى الاضافى او الجنسي الاضافى كل فى مقامه ويسمّى هذا الوجود الذى اخذ منه حصّة هى مادة للشخص بالوجود الثانى والذى اخذ منه حصّة الصورة بالماهية الثانية والمتكون منهما بالخلق الثانى وثانيهما ان الشىء سواء كان شخصياً أم نوعياً أم جنسياً ان لو حظ انه نور الله وانه اثر صنع الله فهو وجوده^٣ و لهذا يعرف به الله كما قال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وان لو حظ انه هو فهو ماهية وظلمة لا يجوز ان يعرف به الله سبحانه والا لوقع التشبيه فالوجود حقيقة انه نور الله و اثر فعله لأنه حقيقة الشىء من ربه سواء كان فى الخلق الأوّل ام الخلق الثانى وهو معنى قولنا فالوجود جهة فقره الى الله تعالى لأنه كالنور ليس له هوية الا ظهور المنير به واذا اعتبرت افتقاره الى الله سبحانه بحيث لا يجد نفسه كان هو جهة استغنائه يعنى بالله لقوة قابليته لفعله تعالى حتى^٤ لم يشهد له انية كنور السراج فإنه نور بالسراج وظلمة بنفسه و الماهية جهة استغنائه يعنى عن ربه بمعنى انه ينظر الى نفسه وهذا هو جهة فقره لعدم قبوله للمدد بنظره الى نفسه وهو الماهية فافتقاره الى الله سبحانه

^١ (معنيان احدهما نسخة م. ص)

^٢ (تسمّى نسخة م. ص)

^٣ (فهو وجود نسخة م. ص)

^٤ (حتى انه نسخة م. ص)

استغناء ووجود واستغناؤه عن الله لنظره الى نفسه فقر وعدم قال صلى الله عليه وآله الفقر سواد الوجه في الدارين ، فنظره اى نظر المرء مثلاً بالفؤاد حق لأنّ الفؤاد هو النور الذى ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين واصحاب التوسّم من الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين وهو الوجود الذى خلق منه وهو النفس اى الذات التى من عرفها عرف ربّه اعنى حقيقته من ربّه وهو الوجود وهو الوصف الذى ليس كمثله شىء اى وصف الله سبحانه نفسه لخلقه ليعرفوه بها بمعنى انه ليس كمثله شىء ولا شك أنّ النظر بهذه العين حق عيانى وجوب عنوانى لأنّ الحق نريد منه ما يعرف به الله سبحانه ويوصف به من العلم والقدرة والسمع والبصر التى هى ذاته ونظره بالقلب حقيقة لأنه انما يدرك ما كان من نوع المعانى المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية ونريد من الحقيقة ما دخل فى الامكان من الحقائق ونظره بالتراب اى بالأجسام والجسمانيات باطل بمعنى انه لا يوصل الى معرفة المعالم الالهية وانما يدرك نوعه كما لو ادرك بنظره وبسمعه وبلمسه وبذوقه وشمّه او بمعنى ان نظره بالماهية باطل لأنّ الماهية التى هى الانفعال خلقت من اكشف الانبيات واغظها وهو التراب الذى هو اسفل الأجسام والعناصر واشدّها ظلمة فيدرك بها الباطل لا غير ونظره بالنفس سراب يعنى أنّ النفس لا تدرك الا الصورة التى لا تعرف بها البسائط الحقيقية انما تحدّد الأدوات انفسها وتشير الآلات الى نظايرها فإن كانت النفس هى الصدر فتنظر الى صور المعلومات الحقّة لأنّها تستمد من العقل اذ هى مركبة وهذه النفس ليست مرادة^١ واما النفس المرادة هنا فهى الأمارة بالسوء التى هى ضدّ العقل وهى وجه الماهية وزيرها فلا تريد الا المعصية فاذا نظرت انما تنظر الى الباطل ولذا قلّت ان نظر الانسان بالنفس سراب لأنّها تموّه الباطل فى صورة الحق كما توهم^٢ السراب

^١ (ليست مرادة هنا نسخة م. ص)

^٢ (يوهم نسخة م. ص)

الماء على الظمان و انما قلنا ان نظر الانسان بالوجود حق الخ ، لأن الوجود الذى هو الفؤاد متقوم بالوجود الذى هو المشية المتقوم بالحق سبحانه اى متقوم بفعله و مشيته على ظاهر الحال تقوّم صدور بفعله و على الحقيقة فالمراد بالحق مجموع الفعل و ما تقوّم به اعنى المقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان و الماهية انما قلنا بان نظر الشخص لها باطل لشدة ظلمتها و بعدها عن النور الذى تدرك به الأشياء على ما هى عليه لأنها فى تكوّناتها متقومة بالوجود نفسه يعنى حقيقته من نفسه و هى الاية السوداء المظلمة فهى تنتهى اليه من هذه الحيثية لا من حيث كونه نوراً او اثرأ للفعل فيكون اصلها مجتثا و مثالها فى نفسها و فى تقوّمها بالوجود بانتهائها اليه كمثل الظل من الجدار فإنه فى نفسه من كونه ليس من الشمس و لا يعود اليها و من كونه فى اصله من الجدار المظلم المكنى به عن نفس النور من حيث نفسه لا من حيث المنير فهو ينتهى الى الجدار و ان كان بالشمس و هو تأويل قوله تعالى و جدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله و قومها النفوس الأمارة بالسوء فافهم .

قلت و هذا هو الهيولى للانسان و هو بمنزلة المداد المركب من صمغ و سواد و زاج و عقص و ملح و صبر و نبات و آس فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف و الاسم الوضع و انما تميز بينهما الصورة الثانية اى الكتابة بهيئاتها و هى الماهية الثانية كذلك هذه الهيولى المركبة من الوجود و الماهية صالحة للمؤمن و الكافر و لا تميّز إلا بالصورة الثانية التى هى الخلق الثانى و هى الماهية الثانية .

اقول المراد بالمشار اليه بهذا هو المركب من الوجود و الماهية التى هى انفعاله عند اول تكوّنه و ذلك فى الخلق الأوّل و هذا الوجود مادة الأشياء كما ان المداد المركب من الثمانية مادة للكلمات المكتوبة فهو بمنزلته فى التأليف و فى الابداع منه لأن الوجود المذكور مركب من ثمانية اشياء وجود و ماهية و كمّ و كيف و وقت و مكان و جهة و رتبة كذلك المداد مركب من ثمانية اجزاء من صمغ ليربط بالقرطاس فلا ينمحي و سواد ليكون له جرم لطيف يسهل حكه لو

احتيج اليه ويلطف المداد مع زيادة تسويد وزاج ليحصل بحرقه للعفص (بحرقه العفص خل) سواد يزيد المداد ثباتا وعفص لتحرق^١ منه فيحصل منه مع الزاج سواد قارّ وملح ليقطع لزوجه فيعينه على الجريان و صبر بكسر الباء ليمنع الذباب بمرارته من الأكل و نبات ليكون براقا وآس ليكون شديد الجريان و الوجود تؤخذ منه حصة لخلق الأنواع من الكلى و لخلق الأفراد من النوعى فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف و الاسم الوضع ما دام لم يكتب به سواء كان فى الدواة ام فى القلم كذلك الوجود المذكور صالح لأن يكون مادة للانسان الشريف اذا ضم اليه طينة اجابته الحسنى و للمنافق الوضع اذا ضم اليه طينة عدم اجابته و انكاره السوءى و المراد بالطينة التى اشرنا اليها الطينة المذكورة فى الأخبار و هى صورة اجابته و انكاره و منها داعى الخير اذا كانت مجيبة و داعى الشر اذا كانت منكرة و لهذا قلنا و انما تميز بينهما الصورة الثانية فى الخلق الثانى مثل الكتابة التى بها تتميز الحصص المأخوذة من المداد بهيئتها (بهياتها خل) اللاحقة لها و كذلك الحصص المأخوذة من الوجود المشار اليه اعنى الهولى المركبة من الوجود و الماهية فإن الحصص المأخوذة منها تميز بما يلحقها من الهيئات كما يتميز الكافر من المؤمن بالمشخصات التى هى الماهية الثانية فإن الله سبحانه يقول كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين الآية .

قلت فسألهم لعلمه بهم حين سألوهم ان يسألهم فقال لهم الست برّبكم و محمد نبيكم و على وليكم فقالوا باجمعهم بلى منهم من قالها مصدقا بلسانه و قلبه عن علم كما قال تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق و المعرفة و هى الصورة الانسانية و هى هيكل التوحيد و هى من فلك البروج و هم المرسلون و الانبياء و الصديقون و الشهداء و الصالحون .
اقول فسألهم بايجادهم لعلمه الامكانى قبل سؤالهم باحتياجهم بقوابلهم

^١ (ليحرق نسخة م من)

حين السؤال اى حين سألو بقوا بلهم ان يوجد هم وهو قولى ان يسألهم فقال
الست بربكم لايجاد جسده ومحمد (ص) نبيكم نفسه وعلى وليكم لايجاد
عقله فقالوا باجمعهم يعنى الخلق بلى منهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه فحين
صدق بلسانه خلق جسده وحين صدق بخياله ونفسه خلقت نفسه وحين صدق
بعقله وقلبه خلق قلبه اذ الشىء انما يخلق بقبوله حين يخلق لا قبله ولا بعده ثم
دعاهم كما دعاهم اولاً فقال الست بربكم فشهدوا ان لا اله الا هو ومحمد نبيكم
فشهدوا ان محمداً صلى الله عليه وآله رسول الله ونبيه وعلى وليكم فشهدوا ان
عليّاً ولي الله وذلك باعمالهم فى المراتب الثلاث فكانت الدعوة الأولى بحكم
ما بالقوة والدعوة الثانية بحكم ما بالفعل ولا شك ان ما بالقوة مسبوق فى اصل
الكون بما بالفعل كالسنبلة فإن الحبة فى العود الأخضر تكون بالقوة ثم تكون
فى السنبلة بالفعل ولا شك ان الحبة الموجودة فى العود الأخضر بالقوة مسبوقة
بالحبة التى زرعت فنبت منها العود الأخضر والسنبلة فما بالفعل سابق على ما
بالقوة لأن ما بالفعل اقوى واشد مما بالقوة ولا يجوز ان يكون الفاضل عن المبدأ
الفياض اضعف مما يكون بعده ومن اثره فافهم فاذا فهمت هذا فاعلم ان الوجود
التشريعى روح الوجود التكوينى لتوقف اليجاد على القبول والقبول تشريعى
يترتب عليه التكوينى فخلق سبحانه المجيبين باجابتهم المساوقة لكونهم عن
علم بما اجابوا به وبصيرة قال الله عز وجل ولا يملك الذين يدعون من دونه
الشفاعه الا من شهد بالحق وهم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة
وهذه الصورة هى الصورة الانسانية التى هى هيكل التوحيد وذلك لأن هذه
الصورة من حدود تخططت وتصورت خط التوحيد وخط العقل وخط العلم و
خط العمل وخط التقوى وخط الطاعة والرضاء بقضاء الله وقدره وامثال هذه
من حدود الخير وصاحب هذه (هذه الصورة خل) انسان موحد مؤمن عامل
بعلمه مطيع لربه وهو المرسلون والأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون

وانما كان لهم الصنع الجميل لأن الله تعالى حين فرق الحصص المادية من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير والشر وهو قول الصادق عليه السلام حين سئل عليه السلام كيف اجابوا وهم ذرّ فقال جعل فيهم ما اذا سئلوا اجابوا هـ، والمراد بهذا المجعول هو الصلوح للخير والشر والتمكين من فعل ذلك بما جعل لهم من الاستطاعة والقدرة والآلة وتخلية السرب ثم كشف لهم عن الكتاب الأعلى وهو الصور المنقوشة فى عليين وعليون اعلى الجنة وهو باطن فلك البروج ، كلاً ان كتاب الأبرار لفي عليين وما ادرى لك ما عليون كتاب مرقوم و تلك الصور صور الطاعات و صورة العلم و صورة الصلوة الصحيحة و صورة الزكوة و صورة الصيام و صورة الحج و صورة الايمان و صورة التسليم و صورة الرضا بقضاء الله و قدره و ما اشبه ذلك من صورة الاجابة بالطاعات ثم كشف لهم عن الكتاب الأسفل اعنى الصور المنقوشة فى سجين وهى الصخرة تحت الأرض التى ذكرها لقمان وهى ظاهر الثرى الذى تحت الظلمة التى تحت جهنم ، كلاً ان كتاب الفجار لفي سجين و ما ادرى لك ما سجين كتاب مرقوم و هذه الصور صور المعاصى صورة الجهل و صورة ترك الصلوة و صورة الصلوة الباطلة كصلوة المرائى و صورة منع الزكوة و افطار شهر رمضان عمداً للمقيم و صورة ترك الحج مع الاستطاعة و صورة الجحود و الانكار و الالحاد و صورة الأغراض و صورة عدم الرضا و ما اشبه ذلك فاوحى اليهم يا عبادى انى ادعوكم الى النجاة فمن اطاعنى البسه صورة اجابته من الصور التى رضى عنها وجعلتها صور محبتي و رضائي التى بها يصل الى رضوانى و يسكن جنانى و من عصانى و لم يجب دعوتى البسه صورة جحوده و انكاره و استهزائه و استكباره من صور معصيتى و سخطى التى بها يصل الى دار غضبى جهنم فلما دعاهم سبق السابقون الى الاجابة ظاهراً و باطناً فخلق كل واحد من المجيبين باجابته الى الدعوة و تفاضلوا بنسبة مراتبهم فى السبق الى الاجابة و من لم يجب خَلَقَهُ من صورة عدم قبوله و اعطى كل ذى حق حقه و ساق الى كل مرزوق رزقه فتمت كلمته الحسنى عليهم اى على المجيبين بما اجابوا من العلم والعمل .

قلت ومنهم من قالها بلسانه وقلبه منكّر مكذّب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والانكار والجحود وهى الصورة الحيوانية والشیطانيّة وهم الكافرون والمنافقون واتباعهم ممّن تبين له الهدى فاعرض عنه وهى من طينة خبال وهى سجّين وانما كانت فى الدنيا صورهم صور الانسان لاجابتهم باللسان الذى هو الادنى وفى الاخرة تسلب منهم وتظهر صورهم الحقيقيّة التابعة للقلب .

اقول من قالها اى كلمة الاجابة بلسانه وقلبه منكّر مكذّب مستهزئ خلق ظاهره فى الدنيا على الصورة الانسانية لاجابته بلسانه الذى يدل على ظاهره واما قلبه فإثّه لما كان منكراً مكذباً لما اجاب به بلسانه فخلقهم فى بواطنهم بصورة التكذيب والانكار والجحود وهى الصورة الحيوانية الشيطانية لأن حدودها التى تقوم بها كما ذكرنا قبل هذا لتقومها بحدّ الجحود و حدّ الانكار و حدّ ترك الصلوة و حدّ ترك الزكوة و حدّ ترك الصوم و حدّ ترك الحج وما اشبه ذلك وهؤلاء هم الكافرون والمنافقون والمشركون وكل من انكر الحق من الأولين والآخرين واتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه من الأتباع لأن المتبوعين لا يكون من لا يتبين له الهدى منهم فلا نريد بالتقييد الا الأتباع اذ منهم من لا يتبين له الهدى وهم من اهل القسم الثالث كما يأتى وهذه الصورة التى خلق منها هؤلاء اعنى اهل القسم الثانى وهم الكافرون والمنافقون والمشركون واتباعهم الذين تبين لهم الهدى وهى طينة خبال وهى سجّين التى تكتب فيها اعمال الفجّار وهى امثالهم فى اعمالهم ومعنى كون كتاب الفجّار فى سجّين انهم اذا عمل احدهم شيئاً من المعاصى فى السوق مثلاً فانك اذا شاهدته لاتزال صورته ومثاله فى غيب ذلك المكان من السوق ووقته قائماً كل ما التفتّ بخيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت رأيت بخيالك صورة ذلك العامل للمعصية ومثاله عاملاً بتلك المعصية ابداً ولو رأيت آخر فى ذلك المكان ووقته او قبله او بعده عاملاً لشيء من الطاعات فانك كلما التفتّ بخيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت رأيت مثال ذلك الآخر يعمل تلك الطاعة فى غيب ذلك

الوقت و ذلك المكان و مثال عامل المعصية فى غيب ذلك الوقت و ذلك المكان الذى هو السوق هو (هو مكان خل) من سجين يعنى ان المكان الذى فيه مثال عامل المعصية من غيب السوق هو مكان من سجين الذى هو كتاب الفجّار و المكان الذى فيه مثال عامل الطاعة من غيب السوق هو مكان من عليين الذى هو كتاب الأبرار فالأوّل هو تحت الظلمة التى هى تحت جهنم التى هى تحت ريح العقيم التى هى تحت البحر الذى هو تحت الحوت الذى هو تحت الثور الذى هو تحت سجين اعنى الصخرة التى قال لقمان فيها فتكن فى صخرة او فى السموات او فى الأرض فهذا الكتاب اصله فى الثرى و وجهه فى سجين و الثانى اعنى الذى فيه مثال عامل الطاعة فوق الطبيعة التى هى فوق المادة التى هى فوق المثال الذى هو فوق الجسم الذى هو فوق محدّد الجهات الذى هو فوق عليين اعنى باطن فلك البروج فهذا الكتاب اصله فى اللوح المحفوظ و وجهه فى فلك البروج و انت قد رأيتهما فى مكان واحد من السوق هذا عامل بالمعصية و هذا عامل بالطاعة و اذا التفتّ بخیالك رأيت المثالين فى مكان واحد و فى الحقيقة مثال عامل المعصية فى سجين تحت الملك الحامل للأرض السابعة و بينك و بينه اربعة آلاف سنة و خمسمائة سنة و مثال عامل الطاعة فى عليين فوق فلك البروج و بينك و بينه ثمانية آلاف سنة و انما كانت فى الدنيا صور المنافقين و الكفّار صور الانسان لأنّهم اجابوا بالسنتهم خاصة التى هى ادنى آلات المدارك و التبليغ فاذا كان يوم القيامة و انتقل الخلق عن الدنيا تخلف عنهم ما ينسب اليها فتسلب عنهم الصورة الانسانية و تظهر صورهم الحقيقية التى هم عليها فى نفس الأمر و فى الواقع لأنّ كل شىء يرجع الى اصله و هؤلاء اعنى الكفّار و المنافقين الذين انكروا من بعد ما تبين لهم الهدى حين قال لهم الست بربكم قالوا بللى فخلق صورهم الظاهرة من صورة الاجابة و هى الصورة الانسانية الظاهرية و حين قال لهم و محمد نبيكم سكتوا حيث (حين خل) ظنّوا انه تعالى ما اراد بذلك خصوص طاعته بل انتقل منها الى طاعة رسول الله صلى الله عليه و آله و الرسول له ولاية ما الاّ أنّه مبلغ فيرجع امره و طاعته الى الخالق سبحانه لكن له تفضّل كما

حكى الله فى كتابه بقوله يريد ان يتفضل عليكم فسكتوا ليعلموا ما يستقرّ طلبه عليه فإن انتهى الى المبلّغ ربما يهون الأمر عليهم فيتداركوا الاجابة وان تعدّى طلبه الى اعظم من ذلك انكروا الكل لأنه يكون اسهل من ان يكون بعد الاقرار بالكل فلما قال لهم وعلى وليكم انكروا وقالوا قد رضينا بما طلب عنا ولا حتى توصل به الى ان يولّى علينا من يعمل بنا ما يراه فينا من الرأى ونحن لا نرضى بذلك ابداً فحكم عليهم بانكارهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم .

قلت ومنهم من قالها بلسانه وقلبه واقف لم يقرّ ولم يجحد وهؤلاء خلقهم الله تعالى من الصورة الانسانية ظاهراً لاقراراً لسينتهم ولم يخلق بواطنهم حتى يقرّوا او يجحدوا فيخلقهم من حالهم وهم مختلفون فمنهم فى الدنيا ومنهم فى البرزخ ومنهم فى الآخرة فمن خلق باطنه انساناً دخل الجنة ومن خلق غير ذلك دخل النار .

اقول هؤلاء هم القسم الثالث وهم الذين لم يقرّوا بقلوبهم ولم يجحدوا سواء اجابوا عن غير معرفة بالكل ام اجابوا بالبعض عن غير معرفة الا انهم مجتمعون على وقف قلوبهم وهؤلاء عرضت لهم موانع فى طينتهم وهذه الموانع العارضة لها هى عوارضها الذاتية والفعلية والنسبية وهذه العوارض مختلفة فى الشدة والضعف فمنهم من موانعه ضعيفة فتضمحل فى الدنيا فيقرّ فى الدنيا بقلبه ويلحق بالسابقين او ينكر فى الدنيا به ويلحق باضدادهم ومنهم من موانعه متوسطة فى القوة والضعف فيقرّ بقلبه فى البرزخ او ينكر ويلحق كل بنوعه ومنهم من موانعه شديدة فيلهى عنه الى يوم القيامة حتى تأخذ الأرض ما فيه من موانعه مع ما تعلّقت به من الأجسام الظاهرية والتعليمية فيجدد له الخطاب التكليفى بمعنى انه يقع عليه لا بمعنى انه انقطع واضمحل ثم حدث بل لأنه بقى بعد انقطاع المكلفين على انبعاثه فلم يظهر لعدم وجود مظهر يتعلق به فلما قامت القيامة وجد المكلفون وهم الذين لم يتعلق الخطاب الا بظواهرهم اذ لا بواطن لهم وحينئذ زالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم

الخطاب الذى لم تظهر صورته فى الدنيا لعدم وجوده^١ القابل و لوجود المانع فلما زال المانع وجد القابل و لما وجد القابل وجد المقبول فإِمام مؤمن و إما كافر و قولى فخلقهم من حالهم اى خلقهم من الحال التى وقع عليهم فيها السؤال و هى اجابتهم بالسنتهم لاضطرارهم الى الایجاد فاذا كان يوم القيامة و اجاب منهم احد بقلبه خلق الله باطنه باجابته انسانا فكان مع المؤمنين فدخل الجنة و من انكر منهم بقلبه خلق الله باطنه بانكاره شيطانا أو حيوانا فكان مع الكافرين فدخل النار .

قلت فهذه الصور التى خلقت من الاجابة او الانكار هى الطينة و هى الام التى يسعد فى بطنها من سعد و يشقى فى بطنها من شقى و ذلك بعد ان اعلمهم بالطينة الطيبة التى هى الاجابة و الطينة الخبيثة التى هى الانكار و انه سبحانه لا يخلقهم الا على ما هم عليه و لو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم .

اقول يعنى ان الصورة التى خلقهم فيها و منها و عليها هى الطينة التى خلق الله تعالى المسؤولين منها فالاجابة لدعوة الله عز و جل هى الطينة الطيبة التى خلق الله المؤمنين منها و اقامهم فيها و اقرهم عليها لميلهم اليها و الانكار لما دعى اليه هو الطينة الخبيثة التى خلق الكافرين منها و اقامهم فيها لمحبتهم لها و اقرهم عليها لميلهم اليها و الصورة كما تقدّم هى الأمّ كما قال صلى الله عليه و آله السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه ، اذ الأمّ هى الصورة لأنها هى صورة عمله لأنه عز و جل لا يخلق الخلق الا على ما هم عليه و الذى هم عليه عملهم و وصفهم و هو سبحانه سيجزيهم و صفهم انه حكيم عليم و لأجل انه تعالى لا يخلقهم الا على عملهم الاختيارى كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم خلقهم على ما هم عليه و لو خلقهم على غير ما هم عليه اعنى بغير اعمالهم لما كانوا اياهم بل يكونون غيرهم لأن صورهم غير صورهم بل هى صور غيرهم

^١ (وجود نسخة . م . ص)

فهم غيرهم كما لو خلق السعيد بصورة الشقى والشقى بصورة السعيد لم يكن السعيد سعيداً والشقى شقياً حيث اثبت للسعيد الشقاوة وللشقى السعادة فيمتنع الایجاد لعدم جريانه على مقتضى الحكمة و لجريان عدمه حينئذٍ على مقتضى الحكمة والصنع على غير مقتضى الحكمة انما يكون للحاجة اليه او الظلم واذا انتفيا عن الغنى المطلق عز وجل لم يحسن الایجاد الا على خلقهم على ما هم عليه لا على غير ما هم عليه .

قلت ولو لم يقبلوا و خلقهم من الانكار وجعل لهم ما جعل للمقررين لوقع التنافى فى خلقهم و خلقه اياهم لأن خلقهم كما هم منافٍ لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقهم كما هم و خلقه كما هم منافٍ لخلقهم ليس كما هم ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون .

اقول هذا من نحو ما ذكرنا قبله من البيان وان كان فرضاً آخر لأن الأول راجع الى الخلق الأول وهذا الى الخلق الثانى وهوانه تعالى ولو خلقهم من الانكار لانكارهم وعدم قبولهم وجعل لهم من الجزاء الوجودى والتشريعى ما جعل للمقررين (للمقرنين خل) من الجزائين لوقع التنافى فى خلقهم المقتضى لعدم خلقهم إما لكونهم غيرهم وإما لكونهم اياهم لا اياهم ووقع التنافى ايضاً فى خلقه اياهم الذى هو فعله فيكون فاعلاً لهم غير فاعل لهم أما كونه فاعلاً فلفرض كونه فاعلاً لهم واما كونه غير فاعل لهم فلفغناه عن الظلم والحاجة فلا يصدر عنه ما يخالف الحكمة وفى خلقه اياهم اى فى الصنع المتعلق بايجادهم حين ايجادهم لأن خلقهم كما هم ان يخلقهم بما اجابوا به دعوته من الانكار والجحود وهذا منافٍ لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقهم كما هم و خلقه كما هم منافٍ لخلقهم ليس كما هم كما تقدّم فيقع التنافى فى الفعل والمفعول قال الله سبحانه ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن يعنى لو جرى فعل الله على شهوة كل واحد لأراد شخص دوران الفلك سريعاً ليذهب الليل والنهار على حسب شؤونه واراد شخص ان

يلبث ليبقى الليل والنهار على حسب شؤونه و اراد آخر ان يكون الأطول هو الليل والأقصر هو النهار او لا يكون نهار اصلا و اراد آخر بالعكس و اراد شخص ان يمطر على الأرض في الليل وينبت في النهار و اراد عدوّه العكس و هكذا فتفسد السموات والأرض و لو اراد شخص ان يضعف ضده و عدوّه او يهلكان و اراد ان يضعف هو او يهلك فيفسد من فيهن لأنه ان اتبع التكوين و ما يتوقف عليه من الحق ارادة واحد دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح و ان اتبع ارادات جميع الخلق و هي مختلفة لزم ما ذكرنا و امثاله فردّ سبحانه و تعالى عليهم بما فيه الحق الذى به قوامهم و قوام نظامهم فقال بل اتيناهم بذكرهم اى بما ذكرناهم او بما ذكرونا به من السؤال^١ قوا بلهم (سؤالهم بقوا بلهم خل) من كونهم مذكورين بما هم عليه او ذاكرين لما هم عليه يعنى اتيناهم بما هم عليه من التكوينات الوجودية و تشريعاتها و من التشريعات الكونية و وجوداتها فهم عن ذكرهم اى عن ذكرنا اياهم بما هم عليه و ما يقتضى من التكليفات و عن ذكرهم ايانا بسؤالهم بقوا بلهم لما هم عليه و ما يقتضى^٢ (عليه خل) ذلك من التكليف و عن شرفهم و تشريفنا اياهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون و فوزهم بما يريدون و يطلبون و لكنهم لا يعلمون معرضون يعنى عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون و عن ذكرهم انفسهم بما يشتهون و هم لا يعلمون لانهم يشتهون ما تشتهيه انفسهم و الذى ما تشتهيه^٣ انفسهم على الحقيقة هو ما اتيناهم به و ذكرناهم به و اما ما يشتهون الآن ليس شهوة لأنفسهم فى نفس الامر و انما زين لهم باغواء الشيطان حتى توهّموا انه مطلوب حسن و هو قبيح انظر مثلاً الى الزنا فإنه فى نفس الأمر ليس حسناً بل هو قبيح و كيف زيتنه ابليس عند الزانى و اذا اردت ان تعرف قبحه فافرض وقوعه من الأجنبى باحد من محارمك لتعرف

^١ (سؤال نسخة . م . ص)

^٢ (يقتضيه نسخة . م . ص)

^٣ (والذى تشتهى نسخة . م . ص)

قبحه وفى الآية اسرار يطول فى ذكرها الكلام.

قلت فهذا هو الخلق الثانى تحت النور الأخضر فى عالم الاظلة فى ورق الآس فكانوا فى المذر كما قال سبحانه للجنة ولا ابالى وللنار ولا ابالى ثم كسرهم فى النور الاحمر وهو معنى قوله (ع) ثم رجعهم الى الطين اى طين الطبيعة.

اقول يعنى ان ما تقدم من ذكر الست بربكم الى آخره ، هو الخلق الثانى و هو الخلق الذى البسهم فيه الصور الشخصية التى تميزوا بها وتميزوا لأن الخلق الأول الذى هو المادة والصورة النوعيتان اللتان هما بمنزلة المداد للكتابة فيه ايضاً تكليف بشرع وجودى والخلق فيه مكلفون به ولكنه فى المبادئ مخفى على اذهان المكلفين ادراكه فوجب ان يخفى عليهم التكليف به والالكان عندهم تكليفاً بما لا يطاق ولكنه تعالى حيث اجرى حكمته باخفائه عليهم لأنه من المبادئ الوجودية اخفى التكليف المترتب عليه واذا كشف للمكلفين عن ابصارهم الأغطية وجدوا الطينة اى الصورة و وجدوا الرسل عليهم تترى بتلك التكاليف ويجرى عليهم ما لهم وعليهم وما ربك بظلام للعبيد ، ثم اخذ من الخلق الأول للخلق الثانى حصصاً متساوية فى الصلوح للاجابة والانكار فامرها ونهاها فخلقهم منها بذلك الأمر والنهى فيما شاء وهذا هو الخلق الثانى وقد كانت الخلايق المكلفون تحت النور الأخضر والنور الأخضر هو اللوح المحفوظ والنفس الكلية وهى سدرة المنتهى وشجرة طوبى والخلايق اوراقها والأوراق تحت الشجرة فى الرتبة وهذا معنى كونهم تحت النور الأخضر لأنه هو الشجرة وهم الأوراق فى عالم الأظلة كما ترى ظلك فى الشمس فى ورق الآس لأنهم قبل ان يشملهم التكليف اوراق فى النور الأصفر وهو الروح الكلية على هيئة ورق الآس وذلك لأنهم باعتبار تساوى جهات وجوههم الى مبدأ لا جهة له توجهوا اليه من كل جهة فكانوا على هيئة الدائرة لتساوى جهاتهم وتوجهاتهم الى كل جهة وهذا فى النور الأبيض الذى هو فى اول الدهر وهو العقل الكلى فلما نزلوا الى النور الأصفر كانت اعاليهم متوجهة الى العقل فى

الجهة العليا واسفلهم مرتبطة بالنور الأصفر والروح الكلية فكانت اعاليهم
الطف وادق من اسفلهم لقربها من العقل والنور الأبيض واسفلهم اغلظ و
اكثف لقربها من النور الأصفر الذى هو الروح فانجذبت اعاليها الى العالى و
اسفلها متعلقة بالأسفل فامتدت كالأوراق فكانت اعاليها ادق واقب (ارق خل)
للطافتها ودقتها (رقتها خل) وكانت اسفلها اعرض واغلظ لكثافتها وغلظتها
فكانت فى هيئتها اشبه الأشياء بورق الآس المعروف فاطلقوا عليها ورق الآس
فلما نزلت الى رتبة النفس تم تمايزها تحت النفس وقولى فكانوا فى الذر يعنى
بعد ان قال لهم الست بر بكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم بعد النور الأخضر
اعنى اللوح لأنه هو الشجرة وهم اوراقها فحقت عليهم الكلمة فقال للمجيبين
للجنة ولا ابالى وقال للمنكرين للنار ولا ابالى اى خلقت اهل الجنة باجابتهم
للجنة ولا ابالى بعد ان قبلوا منى ما دعوتهم اليه مختارين و خلقت اهل النار
بانكارهم للنار ولا ابالى بعد ما (بعد ان خل) انكروا ما دعوتهم اليه مختارين ثم
كسّرهم فى النور الأحمر فى مدّة اربعمأة سنة بعد ما (ان خل) جاءهم الخطاب
بالست بر بكم فى خمسين الف سنة والنور الأحمر نور الطبيعة لأنهم بعد ان تم
خلق صورهم فى خمسين الف سنة تمايزت اجزاؤهم فكان ابيض الشخص منهم
غير اسوده ورطبه غير يابسه وحارّه غير بارده فلما كلّفهم واجاب من اجاب و
انكر من انكر كسرهم فى النور الأحمر يعنى اذابهم فكانوا طيناً صلصالاً وطبيعة
ذائبة قد تساوت فيه الأجزاء كلها على طبيعة واحدة حارة و باردة و يابسة و
رطبة و لذوبانها و امتزاجها بعضها فى بعض فى مدّة اربعمأة سنة لأنه تعالى
خلقهم من عشر قبضات و كل قبضة يتم كسرها فى اربعين سنة فى اربعة
ادوارها كل دورة فى عشر سنين لانتساب كل دور الى العشرة فصار لكل دور
نسبة هى رتبته من الوجود اشتملت على الفصول الأربعة مثالها واحد من
القبضات هو القلب من محدّد الجهات و تمت تلك القبضة فى اربعة ادوار: دور
عناصرها و دور معادنها و دور نباتها و دور حيوانها كل دور من هذه الأربعة
ينتسب الى كل قبضة من القبضات العشر برتبة من مراتب الوجود و الرتبة تتم

فى الفصول الأربعة فتكون سنة فكل دور له سنة فى نسبه الى كل قبضة فله عشر سنين فتتم قبضة القلب فى اربعين سنة اذا اردت تحليل ادوارها الأربعة من القبضات العشر فيكون جميع تحليل الشخص الواحد الجوهرى بعد تركيبه تحت النور الأخضر و تكليفه فى عالم الذر اربعمائة سنة حتى تكون تلك الجواهر المتميزة المشخصة طيناً صلصالاً او حمأً مسنوناً تبارك الله احسن الخالقين و هذا الطين هو طين الطبيعة الذى يجمد و يكون مادة لا الطين الذى وردت الأخبار فيه انه منشأ السعادة و الشقاوة لأن المراد به الصورة التى هى صورة الاجابة و صورة الانكار حين قال تعالى لهم الست بربكم فاخبار الطينة التى وردت و حصل (و تحصل خل) فيها لكثير من الناس الاشكال واردة فى الطينة التى هى صورة الاجابة و الانكار .

قلت : الفائدة الثامنة كل شىء لا يجاوز وقته لأنه لا يوجد آلا فيه و لا ذكر له قبل ذلك و كل ذى وقت فوقته مساوٍ لمكانه و كونه لأن الوقت و المكان و الكون متساوية اذ كل واحد شرط للآخر و كذا باقى المعينات و المشخصات فيلزمها التضاييف كالمشية و السرمد و كل الامكان و كالعقل الاول و الدهر و كل الممكن و كالجسم و الزمان و المكان .

اقول فى هذه الفائدة اشرنا الى اجزاء المحدث على جهة الاجمال فإنّ منها ما هو اجزاء للمادة و منها ما هو اجزاء للصورة و اشرنا الى مجملات تفصيل كل شىء من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا فقولنا كل شىء لا يجاوز وقته فيه اشارة الى بيان اجزاء الصورة سواء كانت الأولى النوعية ام الثانية الشخصية يعنى ان الشىء من مقومات وجوده الوقت لأنه حدّ من حدود الماهية التى هى قبوله للايجاد و لأنه لو وجد قبله او بعده لما كان وقتاً له و لما كان موقتا لو لم يوجد فى غيره و ما لم يكن موقتاً ليس مصنوعاً اذ المصنوع لم يكن قبل الصنع شيئاً و اذا اخذ فاعله فى صنعه كان فى وقت لا محالة فالشىء لا يوجد الا فى وقته و اذا كان كذلك لم يجز ان يجرى له ذكر قبل ذلك لاستلزام الذكر الوجود فإمّا ان يكون الذكر فى وقت او لا فى وقت و يأتى الكلام المتقدم و على كونه

لا يوجد الا فى وقته (وقت خل) يجب ان يكون مساوفاً لكونه اى وجوده و مكانه والكلام فى المكان كالكلام فى الوقت و كل واحد من الثلاثة لازم للآخرين و مساوق لهما حيث كان كل واحد شرطاً للآخرين و باقى المشخصات كالكم والكيف والجهة والرتبة والوضع والنسبة والاذن والأجل والكتاب وما اشبه ذلك مثل الوقت والمكان فى كونها شرطاً ومشروطاً فيلزمها ما ذكرنا فى الوقت والمكان ويلزم الكل التضاييف والتساوق وهو معنى المعية وذلك كالمشية والسرد الذى هو وقت المشية ومعناه الوقت الغير المتناهى لا الوقت الممتد بين الأزل والأبد كما هو مذهب اكثر المتكلمين فإنه باطل اذ ليس بين الأزل والأبد امتداد لأن الأزل هو الأبد وليس بين الشئ و نفسه امتداد و كل الامكان فإنه هو مكان المشية وانما قلنا كل الامكان لأن الامكان منه ما لبس حلة الكون وسينزعها ومنه ما لا ينزعها ومنه ما لم يلبس و كلها متعلق المشية ومحلها والمراد بالمشية ما هو اعم من الامكانية والكونية لأنها ليست اثنتين وانما هى واحدة تعلقت بالامكان وتقومت به وقد تتعلق بالأكوان واذا تعلقت بالأكوان لم تخرج عن تعلقها بالامكان فلذا قلنا كالمشية والسرد و كل الامكان يعنى ما نزع وما لبس وما لم يلبس فيكون المراد ان المشية يلزمها الوقت والمكان لأنهما المقومان لها وهى مقومة لهما واحدهما مقوم للآخر فيلزم الثلاثة التساوق والتضاييف كما مرّ وكالعقل الأول اعنى العقل الكلى لا انا نقول بالعقول العشرة بل المراد العقل^١ الكل والدهر و كل الممكن فإن هذه الثلاثة ايضا متساوقة كل واحد يتقوم بالآخر كما مرّ و اردنا بكل الممكن ان الممكنات المكوّنات كلها محل العقل ومتقومة به والدهر وقته كذلك ومعنى كون الممكنات كلها متقومة به انه وجه الأمر الذى به قام كل شئ كما قال تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والأرض بامرهِ وقال عليه السلام فى الدعاء كل شئ سواك قام بامرِك ، وكالجسم والزمان والمكان فإن

^١ (عقل نسخة م. ص)

كل واحد منها شرط لتقوم الآخرين وتلزمهما المساواة والمعية ومن قال بأن
الأجسام لا يمكن ان توجد إلا بعد وجود المكان والزمان قبلها فقد جهل حقايقها
اذ لو وجد الزمان قبل الأجسام جاز ان يكون ظرف لا حال فيه وكذا المكان و
قبل الأجسام ليس إلا المجردات فإن كانت حالة فيهما كانا ظرفين لها ولم يكونا
ظرفين للأجسام وان لم يكونا ظرفين للمجردات و كانا موجودين قبل الأجسام
كانا فارغين وذلك ممتنع اذ كونهما ظرفين للمجردات ممتنع اذ لا يشغلها
المجردات و كونهما فارغين ايضا ممتنع اذ الظرف لا يوجد فارغاً فيلزم الخلاء
فى المكان وفى الزمان اما فى المكان فظاهر و اما فى الزمان فلأن الزمان ظرف
لامتداد الحال فيه و اذا لم يحل فيه شىء لم يكن ظرفاً لامتداد نفسه فافهم .

قلت و مراتب المشية كما مر اربع والسرد و الامكان يكون كل واحد
منهما فى كل مرتبة من الاربع بنسبتها فللرحمة بالسرد و الامكان رتبة الذات
من الشجرة و للالف بهما رتبة الاصل من الشجرة و للسحاب المزجى اى
الحروف بهما رتبة الفرع من الشجرة و للسحاب المتراكم اى الكلمة بهما رتبة
الكل من الشجرة .

اقول و مراتب المشية كما مر اربع : النقطة و الألف و الحروف و الكلمة
التامة و ظرفها السرد و الامكان يكونان فى كل مرتبة بنسبتها كالزمان و
المكان يكونان فى الأجسام فى كل مرتبة بنسبتها فمكان محدب محدّد الجهات
و زمانه لطيفان جداً حتى يكادان^١ يلحقان بعالم المثال لأن الحال فيهما هو
محدّب محدّد الجهات كذلك و مكان فلك البروج و زمانه دون كونهما ظرفين
لمحدّد الجهات فى اللطافة و الرقة و الشفافية و هما فى السموات السبع دون
كونهما ظرفين لفلك البروج كذلك و هما فى العناصر دون كونهما ظرفين
للسموات السبع كذلك فذلك فى مراتب المشية الأربع بنحو هذه النسبة
فالسرد و الامكان فى النقطة فى غاية الرجحان حتى يكادان يتحقق قبل

^١ (جدًا يكادان نسخة . م . ص)

التحقيق و فى اللطافة و الرقة ما لا يكاد يوجد الى معرفته طريق و هما فى الألف المسمى بالنفس الرحمانى الأولى و بالألف الأول و الرياح دون كونهما ظرفين للنقطة التى هى الرحمة فى اللطافة و الرقة و التحقق و هما فى الحروف دون كونهما ظرفين للألف المسمى بالنفس الرحمانى و بالرياح كذلك و هما فى الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين للحروف كذلك و اعلم انك اذا اردت تصوّر المراتب الأربع التى تنسبها الى المشية مع ما هى عليه من الوحدة و البساطة فاعتبر الشجرة مع انها واحدة فإنّ لها اربع مراتب رتبة الذات و رتبة الأصل و رتبة الفرع و رتبة الكل فاذا قابلت المشية بها عرفت معنى المراتب فللرحمة التى هى النقطة و هى اول مراتب المشية فى اعتبار الفؤاد بالسرد و الامكان اى فللرحمة من النسبة التمثيلية بالسرد و الامكان مصحوبة لهما لكونهما ظرفين لها و مقومين لها لأنّهما من حدود قابليتها لا يجادها بنفسها نسبة رتبة ذات الشجرة من الشجرة و للألف بهما فى نسبة رتبته الى المشية نسبة رتبة الأصل اى اصل الشجرة من الشجرة و للسحاب المزجى بهما اعنى الحروف فى نسبة رتبته الى المشية نسبة رتبة فرع الشجرة من الشجرة و للسحاب المتراكم بهما اى الكلمة التامة بعد تكوّنها بنفسها من الحروف التى هى فى نسبة رتبته الى المشية نسبة رتبة كل الشجرة من الشجرة و نسبة كل مرتبة من السرد و الامكان نسبته الى كل رتبة منها نسبة كل منها الى كلها.

قلت فنسبة الامكان الى المشية بجميع مراتبها نسبة المكان الى محدب محدّد الجهات يعنى نهاية المساوقة بِلَا حوايةٍ غيرِ المساوقة اذ المساوقة هى التحوى لا عدم مطلق الحواية .

اقول و نسبة السرد و الامكان الى المشية تفريع على ما سبق و بيان له يعنى ان نسبة السرد و الامكان الى المشية بجميع مراتبها الأربع نسبة الزمان و المكان الى محدب محدّد الجهات و ذلك لأنّ المشية و ان اختلفت مراتبها و تعددت فى الاعتبار بالنظر الى احوال آثارها لكنها فى نفسها و فى نفس الأمر فى كمال البساطة الامكانية التى ليس ورائها رتبة فى الامكان مطلقا بخلاف محدّد

الجهات فإنه وان كان بسيطاً فى كمال البساطة الجسمانية إلا انّ محدبه هو المجرد عن الرتبة و المكان فالمناسبة التامة انما تكون بين المشية و بين محدبه لا بينها و بين كله و المراد من نسبة السرمد و الامكان الى المشية و نسبة الزمان و المكان الى محدّب محدّد الجهات هو نهاية المساوقة و كمالها بلا حواية غير المساوقة يعنى ان الحواية قد تكون مع المساوقة كما قلنا فإنّ السرمد مساوق للمشية و حاوٍ لها و كذا المشية مساوقة للسرمد و حاوية له و كذا الامكان بالنسبة الى كل واحد منهما و بالنسبة من كل منهما اليه و قد تكون الحواية حواية الظرف للمظروف كحواية الكوز للماء و هذه حواية بلا مساوقة و هذه الحواية لم نردها فيما نحن بصددده و انما نريد الحواية التى هى المساوقة فإنّ المساوق للشيء المتقوم به يكون حاوياً له و محوياً له باعتبارين فلذا قلنا اذ المساوقة هى التحاوى يعنى ان كلاً من المساوقين حاوٍ للآخر و لا نريد مطلق الحواية التى تكون بكون احدهما حاوياً للآخر و لا عكس كالكوز فإنه حاوٍ للماء و لا عكس .

قلت و للعقل الاول فى اكواره الاربعة بالدهر و الممكن ما للمشيّة بالسرمد و الامكان و ما لها من المُساوِقة و التَّحاوِى و للجسم فى أدواره الاربعة بالزمان و المكان ما ذكر سابقاً حرفاً بحرفٍ و كذا فى المساوقة اى التحاوى يعنى ان الجسم حاوٍ للزمان و المكان لا يخرج منهما عنه شىء و الزمان حاوٍ للجسم و المكان لا يخرج منهما عنه شىء و المكان حاوٍ للجسم و الزمان لا يخرج منهما عنه شىء و ذلك كما اشرنا اليه فى المشية و فى العقل حرفاً بحرفٍ .

اقول للعقل الأوّل يعنى عقل الكل فى اكواره الأربعة مصحوباً بالدهر و الممكن بالمشية مصحوباً بالسرمد و الامكان الى آخر ما اشرنا اليه و يأتى بيانه و المراد بالأكوار جمع كور و هو ادارة الشئ^١ على شىء و اصل ذلك مما قرّر فى

^١ (شىء نسخة م. ص)

العلم الطبيعي قالوا انه اول ما خلق الله سبحانه طبيعة الحرارة و اصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة الله و علة العلل في الأشياء المتحركات ثم خلق الله سبحانه طبيعة البرودة و اصلها من السكون الكوني الذي هو قدرة الله و علة العلل في الأشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ، ثم تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزج فتولد من الحرارة اليبوسة و تولد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبائع مفردات في جسم واحد روحاني و هو اول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها طبيعة الحيوة و الأفلاك العلويات و هبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت و الأفلاك السفليات ثم افتقرت الأجسام الموات الى ارواحها التي صعدت عنها فادار الله تعالى الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة و الرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الأربع و ذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار و حصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء و حصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و حصل من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الأرض فهذا مزاج العناصر و هو مركب لازدواج المركبات الثلاث ثم ادار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثالثة فتولد النبات و الحيوان البهيمي ثم ادار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة رابعة فتولد الحيوان الناطق الانساني و هو آخر المركبات و احسنها و اكملها تركيبا ، هذا ما قاله الحكيم محمد بن ابراهيم الصنبري في كتابه المسمّى بكتاب الرحمة في الطب و الحكمة و اعلم ان ما ذكره فيه بعض التغيرات (التعبيرات خل) و نحن لسنا بصدد هذا و انما مرادنا بيان الأكوار و الأدوار و اعلم انّ الانسان خلق من عشر قبضات تسع من الأفلاك التسعة من كل فلك قبضة و قبضة من العناصر الاربعة و كل قبضة تتم في اربعة ادوار دور عناصرها و دور معادنها و دور نباتها و دور حيوانها و هذا جارٍ في الكل في كل واحد من اجزائه و جارٍ في الغيب و الشهادة لأنّ العبودية جوهرية كنهها الربوبية كما تقدّم فبعضهم اصطلاح على

تسمية الأدوار الأربعة اذا كانت فى المجردات بتسميتها اكوارا وفى الأجسام بتسميتها ادوارا وبعضهم فى اصطلاحه عكس التسمية ونحن قد جرينا فى اصطلاحنا على الاصطلاح الأول فلذا قلت وللعقل الأول فى اكواره الأربعة و قلت بعد وللجسم فى ادواره الأربعة و اريد باكواره الأربعة ان الله سبحانه اول ما خلق منه ان خلق عناصره من تكرير طبايعه بعضها على بعض ثم كَوَّر العناصر فتولد منها معادنه ثم كَوَّر بعضها على بعض فتولد نباته ثم كَوَّر بعضها على بعض فتولد حيوانه فهو من ابتداء تكوينه فى هذه الأطوار (الأكوار خل) الى ان تمت خلقته بالدهر و الممكن اى مصحوباً بهما على نحو المساوقة لكون كل واحد شرطاً للآخرين له ما للمشيئة بالسرد و الامكان من المساوقة التى هى التحاوى و من الشرطية و كذلك للجسم ايضا اعنى محدب المحدد فى ادواره الأربعة دورة عناصره و دورة معادنه و دورة نباته و دورة حيوانه و بالزمان و المكان كما مرّ ما للمشيئة و للعقل كما تقدّم و معنى المساوقة فى الثلاثة ان يكون كل واحد مع وقته و مكانه متساوقة فى الظهور لكون كل شرطاً للآخرين و كذا معنى التحاوى ان يكون كل واحد حاوياً للآخر بمعنى ان لا يخرج شىء منه عن الآخر و لا ينقص عنه فلا يتصور ظهور جزء من واحد منهما خالياً عن جزء من الآخرين و هذا فى المشيئة و فى العقل و فى الجسم الذى هو محدب محدّد الجهات كل اسفل من الثلاثة فى هذا الحكم آية و عنوان لما فوقيه و ما فوقه ظاهر به و يجرى هذا التحاوى فى المشيات الجزئية كالكلية لأنّها وجه من الكلية فلها وجه من السرد الكلى و الامكان الكلى بقدرها و كذا فى العقول الجزئية كالعقل الكلى لأنّها وجه منه فلها وجوه من الدهر و الممكن بقدرها و كذا باقى الأجسام .

قلت واما الماء الاول الذى به حيوة العقل و ما بعده فوجهه فى السرد و الامكان و هو فى الدهر و الممكن و اما النفوس فانها فى وسط الدهر و الممكن و هو الاظلة و بينها و بين العقل النور الاصفر و هو البرزخ بينهما و هو الارواح و هو من الطرف الاعلى و اخره النور الاحمر و جوهر الهباء .

اقول ان الماء الأوّل الذى هو اول صادر من المشية الكونية وهو الحقيقة
المحمدية صلى الله عليه وآله وهو الوجود والعنصر الذى منه خلق الله كل
شئ اى من شعاعه وبه حيى كل شئ لأنه الماء وبه قوام كل شئ لأنه امر الله
الذى قام به كل شئ قيام تحقق يعنى قياماً ركنياً فيه احتمالان وهما انه هل
يكون من الوجود المطلق لأنه قبل العقل واول ما خلق الله العقل يعنى من
الوجود المقيّد ام يكون من الوجود المقيّد لأنه من المفعولات لا من الأفعال و
دليل الأوّل ان الفعل متقوم به قيام ظهور فلا يكون له تأثير الاّ به لأنه كالحديدة
المحمّاة بالنار وان كانت انما تحرق بحرارة النار القائمة بها الاّ انها لا تقوم
بنفسها من دون الحديدية فبالحديدية تحرق الحرارة لا بنفسها فيتنسب الى
الحديدة كثيرة^١ من اوصاف الحرارة فيكون الماء المذكور من الوجود المطلق
وربما يشير اليه قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار ودليل الثانى انه
من الخلق بمعنى المخلوق فلا يكون من عالم الأمر كما قال تعالى الاّ له الخلق و
الأمر والعطف يقتضى المغايرة فيكون من الوجود المقيّد لتقيّده بمس النار اى^٢
لا يضيئ الاّ بمس النار وعلى كل من الاحتمالين فهو برزخ بين الفعل والمفعول
بالفعل بالذات والقصد فيكون وجهه واعلاه فى السرد والامكان وهو فى
الدهر والممكن من حيث الرتبة واعلى الدهر والممكن والطفهما وادقهما^٣ ما
كان للعقل منهما واما النفوس فهى فى وسط الدهر والممكن اى المتوسط
منهما بين اللطافة والرقّة وهو الأظلة يعنى ان النفوس هى الأظلة لأنّها جواهر
لطيفة كالظّل فى لطافته مع انه جوهر البس قالباً كهيئة الانسان هو جزء ماهية
ذلك الجوهر اللطيف وبينه وبين العقل النور الأصفر وهو البرزخ بينهما لأن
العقل هو النور الأبيض والنفس هو النور الأخضر والبرزخ هو الأصفر لأنّ بياض

^١ (فينسب الى الحديدية كثير نسخة . م . ص)

^٢ (اى انه نسخة . م . ص)

^٣ (ارقفهما نسخة . م . ص)

العقل الذى هو بساطته لما تنزل بالروح اصفرّ لأن الروح اول التركيب اذ هو بمنزلة المضغة فى خلق الانسان والعقل كالنطفة والنفس كالعظام اذا كسيت لحماً وانشئت خلقاً آخر بان ولجتها الحيوة وخضرة النفس من اجتماع صفرة الروح مع سواد الكثرة والمشخصات من حدود القوابل والروح وان كان برزخاً الا انه اقرب من الطرف الأعلى وانما كان من الطرف الأعلى اى لاحقاً بعقل الكل لكونه يطلق عليه غالباً لكنه قد يطلق على النفس ايضا فهو بحكم البرزخية اولى فيكون وجهه الأعلى الى الطرف الألفف وهو فى الطرف الأوسط كما مرّ فى الماء الأول وآخره اى آخر الحال فى الدهر من المجردات عن المواد العنصرية والمدد الزمانية النور الأحمر الذى هو المسمّى بالطبيعة الكلية وجوهر الهباء وهو الحصص المادية المجردة لأن المراد منها قبل ارتباط الصور المثالية بها وجوهر الهباء برزخ بين رتبة الكسر ورتبة الصوغ وهذه الرتبة اعنى آخر الدهر اغلظ اوقات الدهر واكثفها واسفلها حتى ان أسفل هذه الرتبة يقارن بصفة الفعلية عالم المثال .

قلت فالكسر فى النور الاحمر والامتزاج فى جوهر الهباء والعقد فى المثال .

اقول فالكسر بعد الصوغ الأول فى النور الأحمر لأن الأشياء لا بد لها فى صنعها من كسرين وصوغين فالكسر الأول فى الماء الأول عند اذابته لقبول الماهية التى تسمى بالصورة النوعية والامتزاج اى انحلال الأجزاء وكونها شيئاً واحداً وتخصيصه حصصاً مبهمّة فى العقل واول التخلق والنمو فى الروح وتمام العقد الأول والصوغ الأول فى النفس والكسر الثانى فى النور الأحمر يعنى الطبيعة والامتزاج والتخصيص فى جوهر الهباء والعقد فى المثال وهو البرزخ وهو اول العقد والنمو وتمامه فى هذه الدنيا واذا حلّ حلين وعقد عقدين تم اكسير الاجابة لدعوة الله عز وجل عند التكليف والحل الثالث عند القائه على المعدن الناقص وذوبانه معه والعقد الثالث الذى هو غاية الغايات ونهاية النهايات هو حصول النقدين على اكمل وجه وهذا فى الانسان الفلسفى وفى

الانسان الأوسط الناطق كسره موته ودفنه فى الأرض حتى يضمحل ولا يبقى من تركيبه إلا الطينة الأصلية التى خلق منها فى قبره مستديرة ثم يتم عقده يوم القيامة ويبعث حياً بحيوة قارة لا يجرى عليها (عليه خل) الموت ولا التغيير وهو غاية الغايات ونهاية النهايات وقولى والعقد فى المثال ، اريد به اول العقد والنمو كما قلنا فى الروح لأن تمام العقد فى هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم .

قلت والمثال بين الزمان والدهر فوجهه فى الدهر واسفله فى الزمان اى بالعرض لتبعية الجسم فله الجهتان الذاتية والعرضية وبهما معاً تحققت برزخيته .

اقول ان المثال برزخ بين المجردات والماديات فله احكام البرزخ كغيره فوجهه اى الذى هو جهة تلقّيه وهو اعلاه فى الدهر الذى هو ظرف المجردات واسفله اى محل حلوله منه يعنى الذى يحلّ منه فى المحل الجسمانى وهو تعلّقه بالمواد فى الزمان لأنه ظرف الماديات بالعرض يعنى ان كونه فى الزمان بالعرض حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبه الى الزمان ولولا ذلك لم ينحطّ فى الزمان فله اى المثال جهة ذاتية وهى جهة تلقّيه من المجردات وبها تحقق فهى ذاتية له وجهة عرضية وهى جهة ارتباطه بالأجسام وانما كانت هذه عرضية لأنها ناشئة عن فعله او عن فعل الفاعل به فى المادة على الاحتمالين من انه هو أم الشىء كما هو الصحيح عندنا والمروى عنهم عليهم السلام واب الشىء مادته او هو اب الشىء والأم مادته كما قيل وبهاتين الجهتين تحققت برزخيته وان كانت احديهما عرضية .

قلت ثم اعلم ان كل شىء من ذى روح او غيره قد بدأ عن فعل الله على الاستدارة الصحيحة ويعود الى الله كذلك ويقبل من الله كذلك وسرعة تدويره وبُطؤه على حسب كونه ووقته وهى تنقلاّت تعدّ وقته ولا يسرع لذاته ازيد من نسبة كونه ووقته .

اقول لما كان فعل الله سبحانه هو مبدأ كل ما سوى الله وما كان كذلك فإنّه يجب له ان تكون فى كل جهة و كل مكان و كل وقت فهو محيط بالأوقات والأمكنة والجهات والرتب و كل شىء وما كان كذلك يجب ان يكون اثره

قابلاً عنه من كل جهة و وقت فى كل شىء ينسب اليه على حد واحد فيكون جهات افتقار اثره اليه على السواء ولا نعى بالاستدارة الا تساوى الخطوط و النسب و الأوقات و الجهات الى القطب الذى هو مبدؤها و كذلك يعود الى ما منه بدأ^١ ايضاً يعنى على الاستدارة اذ البدء كالعود و يكون فى دورانه على علته فى بدئه و عوده على حد واحد فى سرعة حركة دورانه و بطئها و هذا ظاهر ان شاء الله و سرعة حركته فى استدارة اقباله و ادباره تكون على حسب كونه اى على حسب رتبة كونه اى وجوده و وقته من دهر او زمان و من كونه فى اول الدهر او الزمان او فى وسطهما او فى آخرهما فإن كان كونه اى وجوده اول فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود نبينا صلى الله عليه و آله فإن استدارته على قطب علته اسرع من جميع ما خلق الله بعد المشية و من دونه ارض الجرز و من دونهما العقل الكلى اى عقل الكل و من دونه الروح و من دونها النفس و من دونها الطبيعة و من دونها جوهر الهباء و من دونه المثال و من دونه الجسم المطلق و من دونه الأطلس و من دونه المكوكب و من دونه فلك الشمس و من دونه زحل ثم القمر و من دونه المشترى ثم عطارد و من دونه المريخ ثم الزهرة ثم النار و الهواء و الماء و التراب فكلما قرب من المبدأ كان الطف و اسرع و كلما بعد كان ابطاً فكل شىء محدث كرة مجوفة يدور على نقطة هى علته لا الى جهة فيستمد منها ما لم يصل اليه مما له و مما وصل اليه بعد ان تجاوزه الى مبدئه و هذه الحركات و التطورات تنقلات اذ بها يسير الشىء الى منتهاه و هى تعدّ وقته اى تحصى المدد و الأوقات التى ينتهى فيها الى ما منه بدئ و الى غايات المتحركات اذا تناهت حركاتها لأتّها مدد و اوقات يتطور فيها المتحرك كما يقال ان الانسان يتطور فى بطن امه ستة اطوار كل طور مدته عشرون يوماً فتطور النطفة فى الرحم عشرين يوماً فتكون علقة و تتطور العلقة عشرين يوماً

^١ (بدئ م. ص)

فتكون مضغة فتطور^١ المضغة عشرين يوماً فتكون عظاما فتطور^٢ العظام عشرين يوماً فتكسى لحماً فتطور^٣ العظام المكسوة لحماً فى تقديراتها عشرين يوماً بتتميم آلات الروح و مجارى (محاوى خل) النفس و حواملها فتفتخ فيه الروح فصار مدّة ذلك اربعة اشهر فتلك الحركات للنفس النباتية تنقلات تعدّ مدة تمامها و تحصيلها بتنقلها من طور الى طور حتى ينتهى الأربعة الأشهر ثم ان الشىء لايسرع فى حركاته و تنقلاته لذاته ازيد من نسبة كونه اى وجوده من مقتضى رتبته من المبدأ الفياض و من وقته اى وقت المتحرك اذ هذه الحركة مقتضى ذاته فلا تزيد عليها نعم يمكن ان يسرع فى حركاته بمعين خارجى كما قيل فى تخليل الخمر اذا اراد صاحبها ان يقلّبها خلاً فانها يتخلل^٤ فى مدّة معيّنة^٥ لكن لو وضع فيها عصارة السلق اسرع انقلابها خلاً حتى قيل انها تنقلب خلاً فى اربع ساعات وهذا الاسراع ليس لذاتها و انما هو من عصارة السلق و هو النبات المعروف فإتّه معين لمقتضاها الناقص اذ كل شىء يمكن ان يكون كذا فإن كان ذلك الامكان له لذاته كان ما يمكن له لذاته مقتضياً لكون ذلك ذاته اذا كان تاماً بالنسبة الى ذاته ما لم يحصل له مانع اقوى من مقتضى ذاته و ان كان ما يمكن لذاته ناقصاً عن اظهار مقتضاه لم يلبس ذلك الامكان حلّة الكون فإن حصل له معين يتمم ذلك الناقص لبس حلّة الكون بسبب تتميم المعين و لذا قلت :

فاذا حصل له شىء اسرع به فليس قاسراً لذاته من حيث هى فلا يحدث لها تغيير و انما يعين ذاته بما يمكن لها اذ ما يمكن للشىء على قسمين قسم يمكن لذاته بذاته و قسم يمكن لها بخارج عنها و هو المعين .

اقول اذا حصل للشىء شىء اسرع به اسراعاً زائداً على مقتضى ذاته فليس

^١ (فتطور نسخة . م . ص)

^٢ (فتطور نسخة . م . ص)

^٣ (فتطور نسخة . م . ص)

^٤ (تخلل نسخة . م . ص)

^٥ (معينة لا تزيد نسخة . م . ص)

ذلك الشيء المسرع به قاسراً له ومجبراً له رافعاً لأصل اختياره الذى هو مقتضى ما تركبت منه ذاته فيرتفع التركيب المستلزم لارتفاع ذاته من الوجود اذ لو فرض انه قاسر لكان احدث اقتضاء لم يكن فى ذات المجهور فإن كان ذلك الاقتضاء قائماً بالجابر لم يصح اسناد شيء من آثاره الى المجهور ولو فرض استنادها^١ اليه لما صح الاستناد الا ان يكون مقتضياً لها ولا يكون مقتضياً لها حتى يكون هو غير ما هو عليه فى ذاته وان كان غير ما هو عليه فى ذاته مقتضياً لذلك كان هذا شيئاً آخر يقتضى هذا الأثر لذاته فلا يكون القاسر قاسراً بل إما معيناً وإما مانعاً للمانع او لمنعه فلا يحدث للشيء بسبب المعين او مانع المانع او منعه تغير وانقلاب لذاته فلا يمكن للشيء ان يكون منه ما لا يمكن فى ذلك الا ان تقلب حقيقته عما هى عليه كما اشار اليه عز وجل لا يزال بنياهم الذى بنوا ريبة فى قلوبهم الا ان

رجاء الله ما اشرنا اليه قلت :

ولو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معين ايضاً لا قاسر ما دام لمقتضاها فعل والآفه قاسراً ولا يكون الشيء ذلك الشيء بل هو غيره وهذا يسمى قاسراً باعتبار قلب الذات الموجودة والآفه فى الحقيقة ان الشيء لا ينقلب الى ما لا يمكن فى ذاته فى جميع الوجود بل ليس ذلك شيئاً فلا تتعلق به قدرة لأن القدرة لا تتعلق بالشيء.

ولو حصل بالخارج عكس ذاته اى عكس مقتضى ذاته فهو اى المتمم لذلك الامكان الناقص معين يعين الشيء بتميم مقتضاه الناقص عن التأثير بدون المعين فهذا المتمم معين للشيء لا قاسر ما دام لمقتضى تلك الذات فعل اى تأثير بدون المعين وبالمعين والمتمم يتم ما كان ممكناً فى ذاته ويظهر اقتضاؤه وقد تقدم بيان هذا لأنه اذا انقلبت ذاته لم يكن هو اياه بل غيره وهذا جارٍ على ظاهر اللفظ والآفه فى الحقيقة ان الشيء لا ينقلب الى ما لا يمكن فى ذاته فإن الواجب عز وجل لا يمكن ان يكون ممكناً ولا ممتنعاً والممكن

لا يمكن ان يكون واجباً ولا ممتنعاً والممتنع لا يمكن ان يكون واجباً ولا ممكناً وهذا كلام لا شك فيه وان كان فى نفس الأمر وفى الخارج غير معقول اذ الممتنع على مرادهم ليس شيئاً لا فى الذهن ولا فى نفس الأمر ولا فى الخارج وانما هو لفظ وضع بازاء حادث وكذلك هذا الفرض فى حق الواجب تعالى لأن فرض ان الشئ لا يكون كذا انما يصح بين شيئين يجدهما الفارض فى محل وجدانه مجتمعين سواء كان المحل ذهنياً أم خارجاً ولا يحوى الممتنع والواجب شئ ولا الممكن مع الواجب اذ لا يجتمع الممكن الامع الممكن ولا اجتماع ينسب الى الواجب عز وجل انما هو اله واحد لا اله الا هو سبحانه عما يشركون والممتنع ليس شيئاً الا الممكن فالصحيح فى التعبير ليرفع (لرفع خل) غبار الأذهان ان يقال لا يمكن ان يكون الممكن واجباً ولا يمكن ان يكون الواجب ممكناً وفى الصورتين يراد من الواجب علاماته ليتمكن ان يعقل ما ينفى امكانه . قلت والشئ الممكن له خمسة مقامات الاول فى الامكان ولا يكون ابداً وهو فى المشية ممكن الكون والثانى فى الامكان وسيكون وفى المشية يمكن ألا يكون والثالث انه كان ولا يزال ابداً وفى المشية يمكن محوه فيما بعد واثباته ومحوه وهكذا الرابع انه كان وسوف يعدم اى يرجع الى ما قبل كونه وفى المشية يمكن ألا يعدم وان يعدم ويعاد وهكذا الخامس انه قد كان كونه ولا تكون عينه وكانت عينه ولا يكون قدره وكان قدره ولا يكون قضاؤه وكان قضاؤه ويستر امضاؤه وظهر امضاؤه ويعدم منه ما كان الى غير ذلك وكل ذلك وما اشبهها مما يمكن فى ذاته .

اقول هذا الكلام لبيان ما يمكن للشئ فإنه قد يكون تاماً يقتضى فى نفسه ما يترتب عليه من غير ان يضاف اليه شئ وقد يكون ناقصاً يعجز بنفسه عن اقتضاء ما يترتب عليه الا اذا اضيف اليه ما يتمم نقصه وفاعل ذلك يسمى معيناً وتماماً والممكن فى مراتب الامكان على خمسة اقسام: الأول فى الامكان^١ اى

^١ (فى الامكان ولا يكون نسخة . م . ص)

هو فى نفسه ممكن والحكمة لا يقتضى وجوده فى جميع الأحوال وذلك كشقاوة الأنبياء وسعادة الشياطين وسائر الأشقياء فإنه ممكن فى نفسه وفى مشية الله سبحانه ولكن حكمة الله يقتضى^١ عدمه وهو لا يكون ابداً وفى مشية الله ممكن ان يكون كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك فهو عز وجل قادر على ذلك ولكنه لا يفعله ابداً الثانى فى الامكان يعنى فى نفسه ممكن وسيكون فيما بعد اذا تمت شرايط وجوده وفى المشية ممكن ان لا يكون قبل ان يكون وبعد ان يكون يمكن ان يعدم وذلك كسائر المعدومات الثالث انه كان ولا يزال ابداً كعقل الكل وفى المشية يمكن محوه بعد كونه اذا شاء الله ويمكن ان يثبت بعد محوه ومحوه بعد اثباته وهلمّ جرّاً الرابع انه كان وسوف يعدم بان يخلع حلّة الكون ويرجع الى رتبته فى الامكان الراجح اى الى ما قبل كونه وفى المشية يمكن ان لا يعدم ويمكن ان يعدم ويمكن ان يعاد وان لا يعاد والخامس ما تجرى عليه احكام قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو ان الممكن ربما قد كان كونه اى وجوده يعنى مادته النوعية ولا تكون عينه اى صورة مادته النوعية بان تتعلق به المشية فيحدث كونه ثم يمحي قبل ان تتعلق الارادة بعينه وربما تتعلق الارادة بعينه اى بصورة مادته النوعية اعنى الصورة النوعية فكانت عينه يعنى الصورة^٢ ثم تمحي قبل ان يجرى عليه القدر وربما جرى عليه القدر فتحدث به الهندسة والحدود الظاهرة كالطول والعرض والعمق والاستدارة والتلث والتربيع او غيرها والباطنة كالبقاء والفناء والرتبة من المبدأ الفياض والجهة والكم والكيف وما اشبه ذلك ثم تمحي قبل ان يقضى وربما تتعلق به القضاء فتمت بنيته وكمل تركيبه ثم يمحي قبل امضائه واظهاره مشروحاً مبيناً العلل معروفة الأسباب واضح الدلالة والاستدلال به وعليه وربما جرى عليه الامضاء كذلك ويظهر

^١ (تقتضى نسخة م. ص)

^٢ (الصورة النوعية نسخة م. ص)

امضاؤه بعد ما كان مستورا وربما عدم ما كان ظاهراً عدم تفكك او عدم فناء الى غير ذلك من الفروض الممكنة للشيء وما اشبهها مما يمكن لذاته من تآم او ناقص فإن كل ذلك اذا ظهر منه شيء بسبب تميم معين لا يقال انه مقصور مجبور وان الفاعل به ذلك اجبره على الحقيقة كما يأتى تمثيل ذلك .

قلت واما ما لا يمكن فى ذاته بان يكون مستحيلا اى لا شيء بكل اعتبار او يكون واجبا لذاته اى هو الشيء لا سواء فيستحيل عليه فرض الامكان فلا يمكن فرض واحد منهما ولا تصوُّرُهُ لأن التصور والفرض من الامكان بل لا يفرض ولا يتصور الا ما هو موجود فى الامكان قبل ذلك وسيأتى بيان ذلك .

اقول ان ما لا يمكن فى ذاته بان كان مستحيلاً فهو فى نفس الأمر وفى الخارج وفى الذهن لا شيء بكل اعتبار فلا تتحقق له شيئية اصلاً لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى نفس الأمر ولا فى الوهم ولا يدخل فى مطلق مفهوم ولا مصداق بكل مشعر من المشاعر الوجود الحقبة والباطلة كالفسطحة اذ كل ما ينطبق عليه شيء بكل فرض فهو ممكن اما الممتنع فلأنه لفظ ممكن قد يفهم من دلالة مادته وهيئته شيء محدث لا غير ذلك لأن المتولد من الممكن او بالممكن او فى الممكن ممكن واما الواجب لذاته عز وجل وتقدس^١ مما سواء فلأنه هو الشيء لا سواء وجميع ما يدخل فى مطلق الاحتمال والفرض والامكان والتجويز والتصوير وغير ذلك فإنه سواء وكل ما سواء خلقه تعالى احدث بعضه لبعض ولا يجرى عليه ما هو اجراه فلا يمكن تصوّر الممتنع ولا فرضه اذ ليس شيئاً ولا يتصور^٢ الواجب ولا فرضه لما اشرنا اليه من ان التصور والفرض والاحتمال وما اشبهها انما يعقل فى الممكن .

قلت ففى الحقيقة لا يتحقق القاسر الا بقلب الشيء الى غير ما يقتضيه من ذات او صفة وهو مما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع فى الإمكان فلا

^١ (عز وجل تقدس نسخة . م . ص)

^٢ (ولا تصور نسخة . م . ص)

قَسَرَّ ولا امكان فى الواجب ولا فى المستحيل فالشئ الذى هو الشئ لا سواء
لا امكان فيه ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بَحْثُ والمستحيل الذى
هو لا شئ بكل اعتبارٍ لا امكان فيه فافهم هذه العبارات المكررة المرددة
للتفهم.

اقول يعنى ان القاسر بالمعنى المذكور فى الحقيقة غير متحقق اذ لا يتحقق
الا اذا كان بقلب الشئ الى غير ما يقتضيه مطلقاً لا بالفعل ولا بالقوة من ذات او
صفة فلو قلبه الى غير ما يقتضيه فإن قبل القلب فهو مما يمكن له وفى قلبه الى ما
يمكن له فهو مطاوع واذا كان مطاوعاً فلا قلب ولا قسر وان لم يقبل القلب
لم يكن قسر فلا قصر ولا امكان فى الواجب ولا فى المستحيل فالشئ الذى هو
الشئ لا سواء هو الواجب عز وجل وهو خالق الامكان والرجحان فلا يجرى
عليه الامكان ولا الرجحان الذى لا يمنع النقيض واما الرجحان الذى يمنع
النقيض فهو الواجب البحث والمستحيل الذى هو لا شئ بكل اعتبار اى سواء
اعتبرت شيئية خارجية ام واقعية ام ذهنية ام امكانية ام وهمية ام غير ذلك مما
يعتبره معتبر لا امكان فيه فلا يعتبر بحال.

قلت : الفائدة التاسعة كل شئ لا يدرك ما وراء مبدئه لأن الادراك ان كان
بالفؤاد فهو اعلى مراتب الذات واول جزئها واعلاهما واشرفهما وليس له
وراء ذلك ذكر فى حالٍ فلا يجد نفسه هناك ولا يجده غيره اذ اول وجدانه ذلك
الادراك وان كان بالعقل والنفس والحس المشترك وبالحواس الظاهرة فهى
بجميع ادراكاتها ومدر كاتها دون ذلك فلا يدرك الشئ ما وراء كونه فاذا تصوّر
شيئاً بغير الفؤاد ادرك ما وراءه اى ان وراءه شيئاً يدركه فاذا ادرك ذلك الاعلى
ادرك وراءه شيئاً وهكذا لا يقف على حدٍ لا يجد وراءه شيئاً.

اقول فى هذه الفائدة ابتدأنا بالاشارة الى ان الادراك بالفؤاد الذى هو
اعلى مراتب الذات فعل ذاتى له فلا يدرك ما يكون اعلى منه اذ لا يميل الشئ
الى اعلى مما هو له او منه وانما قلت اذ لا يميل الشئ الخ ، لأن قولى فعل ذاتى
له ، اريد به ميل الذات الى وجهها من مبدئها وهذا الميل ليس ميلاً فعلياً لأن

الأول من القابلية التي هي جزء الماهية والميل الفعلي تأثير الذات بفعالها فيما دونها والميل الفعلي لا يساوي الذات بل ينحط عنها والميل الذاتي يساويها وهذا قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ومعنى معرفة نفسه انه يدرك نفسه بها لا بشيء غيرها وذلك هو الفعل الذاتي ويكون الشيء بهذا الادراك مدركاً لنفسه لكنه لا يدرك به ما هو فوقها والا لكان الشيء اعلى من نفسه ولكان موجوداً في ادراكه قبل ان يكون موجوداً هذا خلف فكل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه لأن الادراك ان كان بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الشيء اي بالذات ادرك نفسه ولم يدرك ما فوق نفسه اذ ليس فوق نفسه شيء منه ليميل الى ما منه فلو نظر ما وراءه اي ما فوقه لم يجد نفسه فلا نظر هناك ولا يجد غيره ممن يكون اعلى منه وانما يجده من هو اعلى منه في الرتبة التي كان فيها شيئاً لأن اول وجوده اول وجدانه وفوقها ليس واجداً ولا موجوداً وذلك لأن الفؤاد عبارة عن الوجود الاولي (الأول خل) الذي هو مادته النوعية التي تؤخذ منها حصة للشيء وتضاف اليها صورته المشخصة له التي بها هو هو فالحصة هو فؤاده وهو نور الله في قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ، وهو حقيقة^٢ من فعل الله وهو وجوده وهو مادته وهو كونه والصورة المشخصة له هي حقيقة^٣ من نفسه لأنها قابليته وان كان الادراك بما دون الفؤاد كالعقل والنفس والخيال والحس المشترك والحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون الفؤاد ودون ادراكه فتدرك انفسها وما دونها ولا تدرك ما وراء ذلك اي ما فوقها لأن الشيء لا يدرك ما فوق كونه اي وجوده فاذا تصوّر شيئاً باحدهما^٤ أي بغير الفؤاد ادرك بالفؤاد ما فوق ما ادركه بواحد منها

^١ (ولا يجده نسخة . م . ص)

^٢ (حقيقته نسخة . م . ص)

^٣ (حقيقته نسخة . م . ص)

^٤ (باحدها نسخة . م . ص)

بمعنى انه يدرك شيئاً فوقه كما لو ادرك بعقله شيئاً ادرك بفؤاده ان فوق العقل شيئاً وادرك ايضاً بفؤاده ان ما ادركه بعقله فوقه شىء وادرك ان وراء هذا الأعلى شيئاً وهكذا حتى يدرك فؤاده وينقطع السير حتى انه لو كان الادراك بما هو دون الفؤاد وجد مدركات بعضها فوق بعض بلا نهاية ولا غاية حتى يكون الادراك بالفؤاد لاعلى مراتبه الذى هو نور الله تعالى فيستدير وينقطع السير .

قلت وهذه حروف نفسه ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لا تتناهاها نفسه اى لا تقف على حد لا تتوهم الاّ قَبْلَ له فهى لا تفقد نفسها فى تلك المراتب .

اقول وهذه المراتب التى تقع عليها وفيها ادراكات مشاعره حروف نفسه اذ كانت نفسه كلمة لكللمته تعالى يعنى ان نفسه مجموع تلك الأطوار وكلما وصلت الى رتبة كانت اعلى نفسه وكانت الأولى التى كانت اعلاها متأخرة عن علوّها مثل الجدار المبنى فإنّ اعلاه ارفع ما فيه فاذا بنيت عليه كان اعلى^١ اولاً وسطاً للجدار و كان اللاحق اعلاه وهكذا فهذه الأطوار جزء ذاته وحروفاتها^٢ و اعلم بان الانسان نزل من مكان عالٍ فى الامكان وهو الآن عائد اليه فهو يترقى بلا نهاية فى سيره الى مبدئه الحادث الممكن الذى كان فى رتبة ذات الحق عز وجل ممتنع الوجود عدماً محضاً لا ذكر له ولا رسم ولا اسم ولكنه مع هذا كله لا يقف فى صعوده الى مبدئه على حد لا سير فيه لأنه محدث لا من شىء قد كوّنه الله عز وجل واخترعه بفعله ولم يكن له قبل ان يخلقه بفعله ذكر ولا وجود الاّ فى رتبة امكانه الذى امكنه بمشيته الامكانية واما قبل الامكان فلا ذكر له فى وجود ولا فى علم ولا فى حال من الأحوال فلما اخترعه لا من شىء كان مبدأ امكانه من مشيته الامكانية ومبدأ كونه من مشيته الكونية بعد المبدأ الامكاني والمبدأ الكونى مع انه مسبوق بالمبدأ الامكاني المسبوق بفعل الله

^١ (كان الاعلى نسخة . م . ص)

^٢ (فهذه الأطوار اجزاء ذاته وحروفها نسخة . م . ص)

تعالى لا نهاية له سبحانه من احدث ما لا نهاية له وقولى لا نهاية له ، اعنى به انه كذلك فى الامكان والا فهو متناه الى فعل الله والفعل محدث احدثه الله بنفسه فهو متناه فان عند الله سبحانه قال عليه السلام يا من هو قبل كل شيء يا من هو بعد كل شيء ، والانسان يسير صاعداً الى مبدئه الكونى وهو لا ينتهى فى الأكوان ولا يصل الى مبدئه ابداء والاشارة الى بيان ذلك للمؤمنين الممتحنين قلوبهم ان الانسان خلقه الله والمخلوق محتاج فى كونه وبقائه الى المدد لا غنى له فى حال من الأحوال بل يحتاج فى بقاءه الى المدد وهو سبحانه يمدّه مما هو حادث ممكن ولا يمدّه مما ليس له ولا مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التى اليها معاده وليس لهذا الأمداد غاية ولا نهاية والآلبنى واضمحل وقد دلت الأدلة القطعية الضرورية من العقلية والنقلية بانه باقى ابد الأبدى ولا يعرض له فناء ابداء ولا بقاء له الا بذلك المدد والمدد حادث لا يجوز ان يكون مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التى لم يكن له ذكر قبلها ولا مما ليس له فقد ثبت عند من ثبت على الايمان الموصوف بالامتحان ان الانسان عائد الى مبدئه ولا يتجاوزه ولا يقف فى سيره ولا يفنى ولا يستغنى عن المدد فى بقاءه وانه مع ذلك كله حادث بفعل الله سبحانه وانه قبل ان يخلقه الله لم يكن لمبدئه الذى لم يصل اليه ولم يقف فيه ولا يتجاوزه ولا له قبل ان يجعله ممكناً فى الامكان ذكر لا فى امكان ولا فى علم ، ألا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ولا تتوهم من كلامى انى قائل بقدم شيء مما سوى الله او يلزم من كلامى شيء من ذلك حيث اتى قلت ان سير الانسان لا ينتهى الى حدّ فإن صاحب الشريعة اخبر تبعاً لما انزل الله تعالى اليه صلى الله عليه وآله ان اهل الجنة خالدون فيها ابدأ بلا نهاية وان اهل النار خالدون فيها ابدأ بلا نهاية وان الموت يؤتى به فى صورة كبش املح ويذبح بين الجنة والنار وينادى منادٍ بامر الله عز وجل يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت ، على انى يثبت لك ان الله سبحانه خلق ما لا يتناهى بعد ان لم يكن وما ذلك على الله بعزيز واما قول من انكر الحدوث الذاتى وحصره فى الزمانى فهو ممن قال الله سبحانه ان يبيعون الان

لنفسه والى سبب لم يحرصون مع ان الحكماء من المتقدمين والمتأخرين اتفقوا على قاعدتين بل لا يختلف فيهما اثنان من العقلاء وهما ان كل ما له اول فله آخر وان ما سبقه العدم لحقه العدم وهذا مما لا اشكال فيه عند من عرف ما اشرت اليه والا فلا اشكال لازم لأنك اذا قلت ان الحادث له اول فى الحدوث لزم ان يكون من فى الجنة غير باقين لأنهم سبقهم العدم فيلحقهم العدم فإن قلت ان الانسان ليس له اول فى الحدوث لزم القول بالقدم والتفصى من الاشكال و كل اشكال قد ذكرته لك فتفهم كلامى واما قول من قال بان الانسان سبقه العدم فى الحدوث والامكان ولا يلحقه العدم فإنه جارٍ على نمط عجيب يستعمله اكثر ممّن (مما) يقال انه لبيب وهو انما لو لم نقل بهذا لزمنا ما قدم ما سوى الله او فناء الجنة والنار وكلاهما باطل وهذا ليس بدليل وليس له الى الحق سبيل بل ينبغى ان تقول بما هو الحق على نمط لا يلزمك شىء من ذلك ولا بطلان ما اتفق عليه العقلاء من القاعدتين وها انا اذا بينت لك السبيل واقتمت لك عليه الدليل وحسبنا الله ونعم الوكيل وانما اطلت الكلام هنا ليقول من اراد الحق بالدليل ومن اراد الباطل او الجهل بالوهم والتخيل فافهم وهذا كله مما اشرت اليه هو معنى قولى لا تنتهى^٢ نفسه اى لا تستطيع ان تحصيها لأنها لا تقف فى سيرها على حد لا تتوهم ان ليس وراء ذلك شىء بحيث ينقطع السير ولهذا تراها لا تفقد نفسها فى تلك المراتب لأنها ما دامت تدرك غيرها فهى واجدة نفسها.

فاذا رأت ذاتها بذاتها اى نظرت بفؤادها انقطع وجودها وتنهى كونها اذ ذاك لانها نظرت من مثل سمّ الابرة فاستدارت على نفسها قال الشاعر:

قد ضلّت (طاشش ح) النقطة فى الدائرة ولم تنزل فى ذاتها حائرة
الخ ، قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال (ع) لكميل محو

والى سبب لم يحرصون مع ان الحكماء من المتقدمين والمتأخرين اتفقوا

على قاعدتين بل لا يختلف فيهما اثنان من العقلاء وهما ان كل ما له اول فله آخر

^١ (يستعمله كثير من)

^٢ (لاتنهاها - - -)

وصلت الى مطلوبها طلبت ما فوقه وهكذا حتى تنظر بفؤادها و اذا نظرت بفؤادها وجدت شيئاً بلا اشارة ولا كيف فهناك انقطع وجودها و تناهى كونها اى وجودها حينئذٍ لأنها نظرت الى ما فوقها فيكون نظرها من مثل سمّ الابرة لعظم ما فوقها و صغرها بالنسبة اليه و لاجتماع نظرها و لكنها لا تدرك ما فوقها و انما تدرك ما فيها منه لأنها اثر له فيجد ما تطلب مما فوقها فيها فتستدير على نفسها طلبا للدليل على ما فوقها فهى الدليل على ما فوقها فتغيب عن نفسها فى نفسها فلا تجدها حيث تعرفها قال الشاعر و هو استشهدا على ما ذكر و مثال له :

قد طاشت النقطة فى الدائرة و لم تزل فى ذاتها حائرة
محجوبة الادراك عنها بها منها لها جارحة ناظرة
سمت على الأسماء حتى لها^١ فوضت الدنيا مع الآخرة

فالنقطة علتها و هى قطب وجودها و معنى طاشت انبسطت فى غيب الدائرة بلا كيف ولا اشارة و الدائرة نفسها و نظرها بفؤادها المستدير على نفسه عند استدارته على علتها و النقطة ايضاً نظرها الى علتها فانها نقطة تدور على قطبها فتحدث منها دائرة محيطة على القطب الذى هو العلة فقد طاشت النقطة اعنى نظر الفؤاد فى الدائرة الحادثة من ذلك النظر لانبساط النظر و شيوعه فى هذه الدائرة التى هى استدارته على نفسه و لم تزل النقطة اعنى نظر الفؤاد حائرة فى ذاتها كناية عن استدارتها محجوبة الادراك يعنى النقطة اى النظر محجوبة الادراك عن نفسها بها يعنى ان نظر الفؤاد و هو النفس حجبها وجودها عن ادراك ذاتها فاذا حجبت من الوجدان وجودها وجدت نفسها و ادركتها و اذا حجبت نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها ذاتها و فى الحديث انّ نبياً من انبياء الله تعالى ناجى ربّه فقال يا ربّ كيف الوصول اليك فاوحى الله (تعالى خل) اليه ألقي نفسك و تعال اليّ ، فالناظر اذا ترك نفسه وجدها و ذلك تأويل قوله تعالى قال القها يا موسى فالقيها فاذا هى حيّة تسعى سمت على الأسماء يعنى ان الفؤاد

^١ (حتى لقد نسخت م. ص)

الذى هو النفس التى من عرفها فقد عرف ربّه وهو حقيقة الانسان من ربه فاذا جرّدت فى الوجدان عن جميع السبحات حتى عن الاشارة والكيف سمت اى ارتفعت عن رتبة جميع الأسماء لتفرّدها حين التجرد عن المثل حتى كانت آية للعزّ والقدس والألوهية والرحمانية والربوبية فى الدنيا والآخرة وذلك لأنّها اذا كشفت عنها جميع السبحات حتى الاشارة ظهرت بآية الأحدية فمن عرفها فقد عرف ربّه والمراد من تجريدّها فى الوجدان عمّا سواها محو كل ما لم يكن اياها لأنه بالنسبة اليها موهوم فاذا محوت الموهوم صحا المعلوم لأنّ الموهوم حجاب المتوهمين عن المعلوم المحتجب بغير حجاب محجوب لأنّ الحجاب لم يضعه للذوات الا لتحقيق به فى انفسها وتحقيقها فى انفسها مانع لحاظ كونها اثر فعل الله و نوراً من فعل الله فكانت تلك الموهومات اعنى السبحات المسماة بالحجاب مثبتة بالانيّة^١ الموهومة و حاجبة للحقيقة المعلومّة اعنى كونها نور الله و اثر فعله فافهم .

قلت و كلما وصل العبد الى مقام ظهر له الجبار فيه حصل له المحو و الصحو فهناك عرف ربّه لأنه عرف نفسه بالمحو و الصحو فاذا استقام فيه كما قال سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا حتى ظهر له الاثر ظهر له الجبار فى مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربّه بحكم المحو و الصحو بطور اعلى و يتبيّن له ان المقام الأوّل مقام خلقٍ قد تعرّف له فيه به ثم تعرّف له فى الاعلى قال (ع) تدلج بين يدي المدلج من خلقك .

اقول فاذا كان نظره من الباب الذى امر الله ان يؤتى منه البيوت اى بيوت توحيده و عبادته كان دائم الترقى الى الله سبحانه فاذا وصل الى مقام قد ظهر له الجبار فيه بصفة تعرّفه له و انما خص الجبار هنا اما للحاظ العظمة و اما لكونه جابراً لما كسره الجهل بمعرفته فاذا وصل الى ذلك حصل له محو المقام الأوّل لانحطاطه عن بساطة وحدة ما فوقه وهو الذى وصل اليه و صحاله هذا المقام

^١ (للانية نسخة . م . ص)

العالى بقدس اعلى و وحدة (و وجده خل) اشرف مما دونه فحصلت له معرفة برّبه اعلى من معرفته الأولى لأنّ المقام الأوّل موهوم بالنسبة الى الثانى والثانى معلوم بالنسبة الى الأوّل فاذا استقام فى المقام الثانى الأعلى بان تحقق فى نفسه بآثاره (بآثاره خل) هذا المقام كما قال عز من قائل ان الذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا بالقيام بما يترتب على قولهم ربنا الله فإنّه يترتب عليه ان يمثلوا امره و يجتنبوا نهيه ليثبت يقينهم المعبر عنه بالاستقامة فإنّ يقين المؤمن والمنافق و الكافر يرى فى عمله فاذا استقام كذلك ظهر له الجبار فى مقام اعلى مما قبله و هكذا فيعرف فيه ربه بحكم المحو لكل مقام يجاوزه والصحو فى كل مقام وصل اليه اعلى عن^١ الأوّل بحيث يتبيّن له ان المقام الأوّل مقام خلق قد تعرّف له فيه به ثمّ تعرّف له فى الأعلى و يظهر له ايضا أنّ الأعلى ليس هو غاية السير الى الله بل الله سبحانه يسير معه ليوصله الى ما يريد كما قال عليه السلام تدلج بين يدي المدلج من خلقك ، والادلاج السير آخر الليل او مطلق السير فى الليل لأنه مقام العابدين .

قلت فاذا عرف ربّه فى الاعلى بظهوره له فيه به و نظر الى الاسفل الذى ظهر له انه مقام خلق وجد الله عنده فوقاه حسابه و الله سريع الحساب و هكذا أبداً يسير بلا نهاية قال تعالى فى الحديث القدسى حديث الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلماً و ليس لمحبتى غاية ولا نهاية .

اقول اذا عرف ربه فى المقام الأعلى و تجاوز من الأسفل بان صعد عنه و هو الذى تبين له بعد ان تجاوزه انه مقام خلق تجلّى له فيه الجبار عز وجل فلما تجلّى له فى الأعلى و نظر الى الأسفل حال تجليه له فى الأعلى وجد الله عنده اى عند الأسفل اذ لا يخلو منه مكان ولا وقت ولا يحويه مكان ولا وقت اذ كل شىء ظهوره فيه له لا اله الا هو فوفيه حسابه اى انه تعالى يوفى عبده العارف به حساب كل مقام وصل اليه و كل مقام تجاوز عنه صاعداً الى ما فوقه او نازلاً عنه

^١ (وصل اليه بطور اعلى من نسخة . م . ص)

الى ما تحته والله سريع الحساب لا يخاف الفوت وكيف يخاف الفوت من كل شىء بفعله ومعنى سريع الحساب انه الزم المقتضيات على ما تقتضيه اذا كان الاقتضاء صدقا (اقتضاء صدق خل) وان كان غير صدق فبنسبة ما فيه من الصدق فقد يتخلف الجزاء لنقص المقتضى وقد يكون^١ لمانع اقوى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

قلت وهذه المشار اليها هي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان قال الحجة (ع) في الاشارة الى ذلك في دعاء رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك الدعاء ، وقال الصادق (ع) لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن هـ ، وهذا طريق الى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية .

اقول المقامات مظاهره التي تجلّى بها لعباده وعباده في كل مكان فتجلى بهذه المقامات في كل مكان لكل شىء من خلقه على حسب ما يحتمله وسعهم وتلك المقامات اسماء الفاعل عز وجل لأنّ المقام تركّب وتقوم من مادة فعل الفاعل وصورته فمادته حقيقته وصورته اثره ومجموعها^٢ اسم فاعل وذلك^٣ الأثر بفعله مثاله قائم بالنسبة الى زيد فإنّه مركب من حركة احداث القيام ونفس القيام الذي هو الحدث والأثر فتركب منهما اسم فاعل القيام اعنى زيدا حال احداثه للقيام لا مطلقا فقائم وقاعد وآكل وشارب ونائم وما اشبه ذلك هي مقامات زيد وعلاماته على نحو ما ذكرنا والقيام والقعود والأكل والشرب والنوم معانى زيد اى معانى افعاله يعنى آثارها لأنّها محالّ الأفعال ومثال ذلك الحديد المحماة بالنار فانها مقامات النار وعلاماتها التي لا فرق بينها وبينها في

^١ (وقد يكون قليلا وقد يكون نسخة . م . ص)

^٢ (مجموعهما نسخة . م . ص)

^٣ (فاعل ذلك نسخة . م . ص)

الاحراق الا ان الحديد انما تحرق بفعل النار القائم فيها فالحديدة المحماة اذا احترقت لم تحرق وانما احترقت النار على حد قوله تعالى ومارميت اذ رميت و لكن الله رمى لأنه صلى الله عليه وآله بمنزلة الحديد وفعل الله الظاهر به صلى الله عليه وآله كفعل النار الظاهر بالحديدة والحديدة حينئذ ركن المحرق كما ان القيام ركن القائم و كما ان محمداً^١ صلى الله عليه وآله ركن المقامات والعلامات والتوحيد والآيات فلا تظهر المقامات والعلامات والتوحيد^٢ الا بهم فيهم كما لا تظهر حرارة النار الا بالحديدة و كما يجوز ان تظهر النار حرارتها في غير الحديد كالحجر والأرض و اذا ظهرت في شيء كان محرقا كذلك يجوز ان يظهر فعل الله في غيرهم عليهم السلام لو شاء تعالى و يفعل ذلك الغير بفعل الله كفعلهم كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك و قال تعالى ولو شئنا لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون و هو سبحانه لا يفعل ذلك ابدا فلا يذهب بما اوحى الى نبيه صلى الله عليه وآله ابدا وان كان بالنسبة الى المشية ممكنا و هو تعالى قادر عليه و لا يظهر فعله في شيء غيرهم الا بواسطتهم فإنه تعالى اظهر جميع افعاله فيهم عليهم السلام و يظهر بعض وجوه بعض افعاله فيمن شاء من خلقه بواسطتهم هكذا جرت عادته في خلقه و هكذا بدت قدرته و هكذا مضت كلمته و هكذا سبقت عنايته و هو العليم الخبير و معنى يعرفك بها من عرفك ، انها هي الدليل عليه و هي معنى ما وصف به نفسه لنا و معنى لا فرق بينك و بينها ، ان من عرفها فقد عرفه و انه تعالى انما يفعل بها ففعله لكل شيء هو فعله بها و هو معنى قولهم عليهم السلام من عرفنا فقد عرف الله و من جهلنا فقد جهل الله و من اطاعنا فقد اطاع الله و من عصانا فقد عصى الله قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله و معنى الا انهم عبادك و خلقك ، انهم عليهم السلام مع ظاهر التساوى والاتحاد ليس لهم في شيء من ذلك امر الا ما اظهر من فعله

^١ (محمداً وآله نسخة . م . ص)

^٢ (والتوحيد والآيات نسخة . م . ص)

فيهم فهو بهم يفعل لأنهم محالّ فعله ومشيته و ارادته وهم بفعله يفعلون كما قال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون اذ لا فعل لهم لذواتهم ولا عمل الا بفعله وامره ومعنى فتقها ورتقها بيدك ، اى انه اذا شاء فتقهم فيعلمون بما اوحى اليهم ويعملون بما امرهم واذا شاء تعالى شأنه رتقهم فلا يعلمون شيئاً ولا يعملون امرا وهو معنى قولهم عليهم السلام يبسط لنا فنعلم ويقبض عنا فلانعلم ومعنى قوله عليه السلام بدؤها منك وعودها اليك ، انّ بدءها من فعله يعنى اثرأ لفعله كما يحب ويرضى ممّا يحب ويرضى لما يحب ويرضى و عودها الى ما بدئت منه اى يعودون بما بدأوا منه مما بدأوا منه الى ما بدأوا منه وهم عليهم السلام قد خلقهم بمحبته ورضاه من محبته ورضاه لمحبته ورضاه و قول الصادق عليه السلام لنا مع الله حالات الخ ، يعنى به ان لهم حالة مع الخالق و حالة مع الخلق فحالتهم مع الخالق كونهم محالاً لمشيته وفعله فاذا هم كما مرّ مثل الحديد المحماة وهو فى هذه الحالة هو وهم هم وحالتهم مع الخلق عباد مكرمون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار ولا يفترون^١ ، فالله سبحانه ذاكر بهم فى الثانية وهم ذاكرون به^٢ فى الأولى كما انّه تعالى ذاكر بهم فى الأولى وهم ذاكرون به فى الثانية ومعنى ان هذا طريق الى الله سبحانه لا غاية له ولا نهاية ، انهم سائرون فى عمق الامكان بما لهم و لغيرهم والله سبحانه يسير امامهم فهو قائدهم بعنايته و سائقهم بهدايته تدلج بين يدى المدلج من خلقك وهذا السير لا أول له فى الامكان ولا آخر له .

قلت ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله فيه لعبده فهو مظهره وصفته وهى حروف ذات العبد لا حقيقة له غير ذلك لأنه سبحانه ظهر لك بك وبك احتجب عنك ولا سبيل لك الى معرفته الا بما تعرّف لك به ولم يتعرّف لك الا فيك وبك قال على (ع) فى نهج البلاغة لا تحيط به الا وهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها

^١ (النهار لا يفترون نسخة . م . ص)

^٢ (ذاكرون بالله نسخة . م . ص)

واليها حاكمها .

اقول كل مقام اعنى كل رتبة من مراتب ظهوره ظهر الله تعالى فيه اى فى ذلك المقام لعبده فهو اى ذلك المقام مظهره اى محل ظهور الله فيه و صفته اى صفة فعل الله وهى اعنى تلك المقامات حروف ذات العبد اى اجزاء ذاته و سميت اجزاء الذات حروفاً باعتبار اطلاق الكلمة على الذات فإن الكلمة مؤلفة من الحروف فهذه المراتب من الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة له غير ذلك لأننا قد قدمنا انه تعالى تعرّف لعبده ولم يتعرف له الا بذاته وهو معنى قولى ولم يتعرف لك الا فيك و بك احتجب عنك لأنك اذا التفت الى انيتك وجدت نفسك مستقلاً فلا تجد نفسك دليلاً على وجوده الا اذا نفيت وجودك من وجدانك فرأيت نفسك اثرأً لفعله و نوراً من صنعه فانك حينئذ اى حين لم تجد نفسك تكون دليلاً عليه اذ الاثر يدل على المؤثر و النور يدل على المنير و حيث كان تعالى لا تدركه الأبصار ولا تحيط به البصائر والخواطر والأفكار لأن الأدوات انما تحدّ انفسها وتشير الآلات الى نظايرها كان عز وجل لا يعرف الا بما تعرّف به و وصف نفسه به و لا سبيل الى معرفته الا من هذا الطريق وهو ما وصف به نفسه و الى ما ذكرنا اشار سيد الوصيين عليه السلام كما رواه فى النهج لا تحيط به الأوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها ، و معنى تجلّى لها بها ما قلنا سابقاً انه لا يتجلّى بذاته اذ لا تختلف عليه امور حالاته بل هو على حال لا يحول عنها فى جميع الأحوال و انما يتجلّى بافعاله و بآثارها لأفعاله و لآثارها و هو معنى تجلّى لها بها فكنت انت نفس تجليه لك بك و معنى و بها امتنع^١ اى احتجب منها كما قلنا انها اذا التفت^٢ نفسها لم تجد نفسها اثرأً و لا نوراً و انما تراها قائمة مستقلة فلا تدرك الا نفسها فاذا كشفت ظاهرها و نظرت الى حقيقتها وجدت حقيقتها نقشاً فهو انياً و خطاباً شفاهيا فاحتجب عنها بها حيث

^١ (امتنع منها نسخة . م . ص)

^٢ (التفت الى نسخة . م . ص)

نظرت الى نفسها و تجلى لها بها حيث وجدت نفسها نقشاً فهوانياً و خطاباً شفافيا فعرفته بصفته التي تعرف لها بها و هي حقيقتها منه اعنى كونها اثرأ و نوراً و خطابا و معنى و اليها حاكمها ، انه عز و جل يستشهدها على نفسها هل هي الاثره و نوره فتشهد له انه لا اله الا هو لا يرى فيها نور الا نوره و لا يسمع فيها صوت الا صوته و لا يعرف شىء الا اثره يعنى لا يرى الا نور فعله و صنعه و لا يسمع الا صوت فعله و صرير قلم ايجاده و لا يعرف الا اثره لانه حصار ما سوى الله فى اثر فعله تعالى .

قلت ثم اعلم ان المتجلى نقطة يدور عليها التجلى فهو كرة مجوّفة لفعل التجلى و فى الانجيل ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهره للفناء و باطنك انا .

اقول اعلم ان المتجلى اعنى العلة نقطة واقفة ساكنة اى قائمة بنفسها يدور عليها التجلى الذى هو كرة مجوّفة لفعل التجلى يعنى ان التجلى الذى هو الأثر و هو المفعول كرة مجوّفة لأن علتها فى باطنها فلذا كانت مجوّفة لفعل التجلى و فعل مضاف الى التجلى و هو مفعوله و المعنى ان المتجلى الذى هو الفاعل الذى هو فى الحقيقة باطن كل شىء و خارج عن كل شىء جعل التجلى الذى هو مفعوله يدور على فعله اى فعل المتجلى للتجلى فيكون الفعل هو باطن المفعول و المفعول يدور عليه فالفعل نقطة ساكنة و المفعول نقطة دائرة عليها الى كل جهة فلذا كانت كرة و لم تكن دائرة و هذا معنى ما فى الانجيل باطنك انا اى فعلى و ظاهره للفناء يعنى يعدم فاذا عدم و اراد اعادته احده منه اى من الفعل كما احده من قبل قال تعالى كما بدء كم تعودون .

قلت فلجميع الخلق استدارة على فعل الله سبحانه واحدة كرىة فكل الخلق كرة واحدة مجوّفة تدور على نقطة هي فعله تعالى و اصول الخلق كرات مجوّفة كذلك كل اصل كرة تامّة تدور على نقطة هي وجه ذلك الاصل من المشيئة و لا تدور على محور لأن الاستدارة على المحور تحدث من اجزاء الكرة دوائر لا كرات فتكون الاستدارة الى جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول و

لا تساوى الاجزاء المتساوية فى الرتبة الى منتصف المحور الذى هو النقطة اليها لأن ما كان من الاجزاء فى جهتي القطبين للمحور لا تدور على النقطة ووجه الكرة من علتها ليس محوراً مستطيلاً بل نقطة .

اقول لجميع الخلق استدارة واحدة كرية على فعل الله سبحانه لتساويها فى الافتقار اليه و لتساوى نسبته اليها و لقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقوله تعالى و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ولما ورد فى كيفية الحساب يوم القيامة و انه تعالى يخاطبهم بلسان واحد يقع على كل شخص بلغته ومثله ما قال تعالى كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق فإِنْ كل واحد ينظر فى كتابه و يقرأ و لى الله كتابه اى كتاب الله الناطق فيكون بلسان واحد و لفظ واحد طبق كل كتاب من كتبهم لا يخالف حرف منه حرفاً منها و الأصل فى ذلك انّ الفعل اى الابداع انبسط على اوّل الخلق و آخره و ظاهره و باطنه و جوهره و عرضه و عينه و معناه و موصوفه و صفته فتختلف الأشياء باختلاف قوايلها و تتقدم و تتأخر باختلاف اوقاتها و تكبر و تصغر باختلاف كمّها فالفعل متساوٍ بالنسبة الى كل فرد فرد و جزء جزء و ان تعاقبت رؤوس التعلقات فالفعل واحد و المصنوع باعتبار الجملة واحد فبهذا الاعتبار يعنى مطلق افتقارها اليه للجميع دورة واحدة عليه ثم اصول الخلق كالعقل الكلى و النفس الكلية و غيرهما من الأفلاك الغيبية المجردة و كأفلاك الشهادة كفلك زحل و فلك المشتري و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر و كالعناصر كلّها كرات كل واحد منها كرة مجوّفة تدور على اصلها و وجهها من المشية فلكل واحد استدارة يختص بها و استدارة يشارك فيها غيره و كل جزئى من كل واحد او جزء فله استدارة على وجهه الخاص به و استدارة يشارك فيها غيره من مثله فى كليه و استدارة يشارك بها كليه او كله و استدارة يشارك بها جزئيه او جزءه و هكذا كل كلى او كل و كل جزئى او جزء و لا يدور شىء من هذه المذكورات فى دورانه على علتة على محور لأنه يدور عليها لا الى جهة و الاستدارة على محور استدارة الى جهة و لو استدار على

محور حدثت من اجزائه دوائر لا كرات كما هو شأن الاستدارة على جهة ولا تكون العلة محيطة بالمعلول ولتعددت العلل بعدد اجزاء المعلول فيختص كل معلول من اجزاء الشيء بعلة من غير مشاركة الآخر له فيلزم استقلال كل جزء وانفراده عن الآخر وتكون الأجزاء المتساوية في الرتبة غير متساوية الى منتصف المحور الذي هو النقطة العلية لأن ما كان من الأجزاء في جهة^١ القطبين للمحور لا تدور على النقطة التي في منتصف المحور ولهذا كانت دوائر صغاراً ولو كانت تدور على النقطة التي هي منتصف المحور لكانت عظاماً ولما تحقق محور قطّ وللزم ان تكون استدارتها على النقطة لا الى جهة كما هو مقتضى الحاجة المطلقة فيكون كرة ووجه الكرة لا يصحّ ان يكون محوراً مستطيلاً لأنه اذا كان مستطيلاً اختلفت جهات اجزاء الشيء الواحد فيكون كل جزء له قطب غير قطب الآخر وتعدد العلل وتعدد المعلولات .

قلت والاصل الثاني يدور على الاول لأنه للثاني نقطة ويدور على نقطة الاول فله استدارتان ذاتية تدور على نقطة الاصل الاول وعرضية تدور على الاول اذا كان مترتباً عليه والافعل على جهة لوازمه من وضع وازافة وغيرهما وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائر ولهذا كان ابطاً من الاصل الاول كاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب الخارج المركز فإن استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة الى تحققه واصالته واستدارته على قطب الخارج المركز ذاتية لانها وجهه الى اصل تحققه لأن هذه اصل لاستدارته على تدويره فائضة عنها متفرعة عليها .

اقول ان الأصل الثاني كالعقل الكلى يدور على الأول اعنى به الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله لأن الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله للعقل نقطة اى علة ويدور عليها بالعرض لأن استدارته على الفعل ذاتية لقيام العقل (الفعل خل) به قيام صدور واستدارته على الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله

^١ (جهتي نسخة م. ص)

آله عرضية لأنها وان تقوم بها تقوماً ركنياً وتحققاً إلا انها عرضية لأنها اثر للفعل وتأيد له فهو اشد منها فتكون نسبة افتقار العقل الى الفعل احق واسبق من افتقاره الى الحقيقة المحمدية (ص) فاذا نسبنا^١ كان ما الى الفعل ذاتياً وما الى الحقيقة عرضياً لأن الحقيقة علة مادية للعقل الكلى والفعل علة فاعلية وعلة للعلة المادية .

قلت و انما كانت استدارة الثانى بطيئة ايضا لحصول الكثرة فيها وكما كثرت الوسائط كثرت الاستدارات وكان ابطا وتترتب العرضيات فى القوة والضعف فما قرب من الدائرة كان اضعف والذاتية ابدأ واحدة .

اقول وكما كان ابسط كان اسرع فى حركته القابلية الانفعالية وكما كان اكثر تركيباً او اجتماعاً وتأليفاً كان ابطأ وانما كانت استدارة الأصل الثانى بطيئة لأجل حصول الكثرة فيها التى تحصل بها الاستدارات الكثيرة وكثرة الاستدارات لكثرة الوسائط لأن المتأخر له على ما تقدم عليه دورات لكل واحد استدارة وكلها عرضيات اضافية الى ان ينتهى الى الاستدارة على علة العلل وقطب الأقطاب فتكون استدارته عليها ذاتية وكما قرب منها كانت عرضيتها اقوى مما تحتها وكما قرب من الدائرة كانت اضعف لما قلنا من انها فى الأعلى استدارة على العلة وفى الأسفل استدارة على المعلول وان كان المعلول علة لما تحته فإن ما فوقه علة له ولما تحته فالاستدارة عليها اقوى فهى عرضيات متفاوتة فى الشدة والضعف بنسبة القرب من العلة والبعد عنها والذاتية التى ليست عرضية اصلاً واحدة ولو اطلق على الدورات المتوسطة الذاتية باعتبار ما تحتها والعرضية باعتبار ما فوقها لم يكن به بأس إلا انه على جهة المجاز فافهم .

قلت وهكذا حكم كل اصل ولفروع ذلك الاصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة على اصله وعلى كل ما سبقه دورة وعلى القطب الاول كذلك وقس عليه كل شىء بنسبة حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة و

^١ (نسباً نسخة م. ص)

كل نوع كرة و كل صنف كرة و كل شخص كرة و كل جزء كرة .
 أقول يعنى ان كل اصل من الأصول الكلية الاضافية و الجزئية الاضافية
 نسبتها فى الاستدارات على عللها و اصولها كنسبة الكليات و الجزئيات فيما
 مثلنا به و هو معنى قولنا و قس عليه كل شىء بنسبة حال ذاته و عوارضها و الفرع
 يدور على اصله و فرعه يدور عليه كما ان الأصل يدور على اصله اذ النسبة
 واحدة فكل عالم كرة واحدة و كل نوع منه اى من ذلك العالم كرة واحدة و كل
 صنف من ذلك النوع كرة واحدة و كل شخص من ذلك النوع كرة واحدة و كل
 شخص من اشخاص تلك الأصناف كرة واحدة و كل جزء من اجزاء تلك
 الأشخاص كرة واحدة وهكذا و حكم دورة كل جزء منفرداً و منضمماً الى غيره
 فى الدورة حكم ما تقدم من الاسراع و الابطاء و الذاتية و العرضية .

قلت و هكذا احكامها فى الاوضاع و التضاييف و النسب كلها فى التساوى
 و التعارف و التناكر الا انها فى التناكر تدور على التعاكس هكذا ١٤ و فى
 التعارف على جهة التواجه هكذا ١٥ و فى التساوى على جهة المماثلة هكذا
 ١٦ و اما فى التغاير فى الذات وحدها فهكذا ١٧ و فى الصفات وحدها هكذا
 ١٨ و فيهما معاً هو التناكر كما مر قال (ع) الارواح جنود مجتدة فما تعارف
 منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف .

اقول و احكام الأصول و الفروع الكليات و الجزئيات فى الاسراع و
 الابطاء فى الاستدارات العرضية و الذاتية بالنسبة الى احكامها فى الأوضاع و
 التضاييف و النسب اما الأوضاع فجمع وضع اعنى التحيز او ترتب بعض الأجزاء
 الى بعضها او الى البعض الخارجى و اما التضاييف كالأمور المتساوقة فى الوجود
 او الظهور كالأبوة و البنوة و زوجية الأربعة و كايلاج الليل فى النهار و النهار
 فى الليل و كوجود الرطوبة من نكاح الحرارة للبرودة و وجود اليبوسة من نكاح
 البرودة للحرارة و كحمرة الزنجفر من الكبريت و الزبيق و كسواد المداد من
 الزاج و العفص و ما اشبه ذلك فإن لكل واحد من الاثنين استدارة على الآخر اما
 فعلية و انفعالية او فاعلية و مفعولية او ظهورية و ركنية او فاعلية باعتبار و

مفعولية باعتبار او استدارة تميم و تكميل او استدارة توليد و ما اشبه ذلك و اما النسب فكالتيقيد بالحيثيات و الاعتبارات فإن لكل منهما استدارة حيثية او اعتبارية و النسب كلها تنحصر فى نسبة التساوى اى التماثل و هو لا يقتضى تساوى الاستدارتين فى الاسراع و الابطاء و ان تساويا^١ فى العرضية و الذاتية و فى نسبة التعارف و هو لا يقتضى التساوى فى الاسراع و الابطاء و لا فى عدد العرضية و فى نسبة التناكر و هو ايضا كالتعارف فى عدم اقتضاء التساوى فى الاسراع و الابطاء و عدد العرضية الا ان الاكثر فى التعارف و التناكر التساوى بين المتعارفين و المتناكرين فى جهة التعارف و التناكر و اذا وقع بينهما التعارف او (وخل) التناكر فى غير جهتهما فذلك من جهة الماهية الطاغية الا انها اعنى ذوات الاستدارات من الكليات و الجزئيات الأصول و الفروع فى صورة التناكر تختلف استداراتها اختلافاً كلياً فتدور على التعاكس يعنى احدهما يخالف باستدارته استدارة الآخر و صورة استدارتهما هكذا **د** فاذا ابتدأ احدهما فى الاستدارة من الطرف الأعلى مثلاً الى جهة اليمين ابتدأ الآخر فى الاستدارة من الطرف الأسفل الى جهة الشمال و هذا اذا كان احدهما من اصحاب اليمين و الآخر من اصحاب الشمال و اما ان كانا معا من اصحاب اليمين اذا ابتدأ احدهما فى الاستدارة من الطرف الأعلى الى جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأعلى الى جهة الشمال و ان كانا من اصحاب الشمال معاً اذا ابتدأ احدهما من الطرف الأسفل الى جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأسفل الى جهة الشمال و لا يدور اصحاب اليمين من الطرف الأسفل الا حال معصيته بما فيه من اللطخ و لا يدور اصحاب الشمال من الطرف الأعلى الا حال طاعته بما فيه من اللطخ و فى صورة التعارف على عكس ما ذكرنا فى التناكر لتوافقهما فى ذاتيهما و صفاتيهما بعكس التناكر و صورة استدارتهما هكذا **ح** فاذا ابتدأ احدهما فى الاستدارة من الطرف الأعلى الى جهة اليمين ابتدأ الآخر من

^١ (تساوتا نسخة م. ب.)

الطرف الأعلى الى جهة اليمين ولا يلزم تنافٍ اذا ابتداء كل منهما من اليمين حيث انهما مع التعارف متقابلان فاذا كان في التقابل يمين كل منهما الى جهة يسار الآخر يكون ابتداء استدارة احدهما الى جهة انتهاء استدارة الآخر فيوهم ذلك انه تناكر مع انه من التوافق لجريان الاستدارتين معاً على جهة اليمين فلا تنافى بينهما وكذلك لو كان المتعارفان من اصحاب الشمال فإنه اذا ابتداء احدهما في الاستدارة من الطرف الأسفل الى جهة الشمال ابتداء الآخر من الطرف الأسفل الى جهة الشمال ولا تنافى بينهما كما قلنا في اصحاب اليمين و في صورة التساوى في اصحاب اليمين واصحاب الشمال على جهة المماثلة و ان اختلفت رتبتهم اذ قد يختلفان في الرتبة و في الاسراع والباطء و في عدد العرضيات و صورة استدارتهما هكذا **ا** ويكونان من اصحاب اليمين و يبتدئان بالأعلى على اليمين و عن ^١ اصحاب الشمال و يبتدئان من الأسفل على الشمال و قد يختلفان ببعض دواعي اللطخ و حينئذ قد يختلفان في الابتداء و في التوجه و في الاسراع والباطء و اما التغاير في الذات وحدها و هو التناكر في الذوات و التعارف في الصفات إلا انه بوجه من التناكر و التعارف ولذا عبرت عنه بالتغاير و رسمت صورة استدارتيهما الذاتيتين ^٢ على غير صفة استدارة التناكر او التعارف فقلت صورة استدارتيهما هكذا **لا** و ما في الفوق ذاتى و هو **٧٨** و ما في التحت صفتى لكن الذات اعلى منها **د** و صورة استدارة الصفات على التعارف و الذات على التغاير هكذا **و** و بالعكس هكذا **ن** فكانت صورة استدارة الصفات كصورة استدارة التساوى و اما في الذوات فليست كالتعارف ليتقابلان (ليتقابلا) بالوجوه و لا كالتناكر فيتقابلان بظهورهما و لا كالتساوى فتقابل وجوههما جهة واحدة بل على حالة مغايرة للثلاثة **ن** و هذا النوع قد لا يتفايان في جهة الذوات و ان كان قليلاً لأجل

^١ (من نسخة . م . ص)^٢ (الذاتيتين نسخة . م . ص)

ملايمة الصفات وقد يتنافيان في الصفات قليلا لأجل تنافى الذوات وقد يتعارفان وقد يتناكران وهذا كله موجب للاختلاف في الاسراع والابطاء وفي عدد العرضيات ومثل هذا في جميع ما ينسب اليه حكم التغير في الصفات وحدها وصورتها هكذا  وان اختلف التغيران شدةً وضعفاً فإن التغير في الذات اقوى واشد من التغير في الصفات والتغير في الذات والصفات هو التناكر كما ان التساوى في الذات والصفات هو التعارف وقوله عليه السلام الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف ، يعنى ان الأرواح عساكر جمعتها العناية الالهية بدواعي طبائعها فما تعارف منها بأن كان في عالم الأظلة وفي الورق الأخضر وعالم الذرّ ظل المتعارف وورقه مقابلاً بوجهه لظل من تعارف معه وورقه ايتلف في هذه الدنيا لأن ورقة كل واحد منهما في غصن واحد متقابلان بوجهيهما وكذلك المتناكران واما المتساويان فقد يكونان في غصن وقد يكونان في غصنين واما المتغيران في الذوات خاصة فكل واحد في غصن وظله قد يكون مع ظل مغايره في غصن وقد يكون في غصنين واما المتغيران في الصفات فهما في غصن واحد غالباً وقد يكونان في غصنين وصفاتهما في غصنين فافهم .

قلت ومعنى تعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه والمساواة من التعارف في التبعية والمغايرة احوال وانظر الى تمثيل الاشكال ،

ولكل رأيت منهم مقاماً شرحه في الكتاب مما يطول

اقول معنى التعارف^١ ينظر احدهما في وجه صاحبه سواء كانا في غصن واحد ام غصنين كما ذكرنا قبل ومعنى التناكر^٢ ظهره الى ظهر صاحبه كما مثلنا به قبل في الأشكال وفي البيان واما المساواة فمن التعارف في التبعية يعنى انها

^١ (تعارف نسخة . م . ص)

^٢ (تناكر نسخة . م . ص)

نوع من التعارف الصفاتى واما المغايرة فهى احوال متعددة كما اشرنا الى نوع ذلك والافراد المتغايرين كثيرة جدًا فالتناكر منها فى بعض الأحوال و المساوات قد تكون بمحض الصفات فتكون المغايرة من جهة الذات وقد تكون المساوات بالعكس فتكون المغايرة فى غير جهتها اذ لا تجتمع مع المساوات فى جهة واحدة و اذا تدبرت وضع هذه الأشكال التى هى تصوير لدورات الكرات ظهر لك الحال ، و لكل رأيت منهم مقاما ، هذا البيت من قصيدة عبدالله بن قاسم^١ السهروردي فى وصف احوال السائرين و احوال الواصلين و صفات مطلوبهم و هذا الذى ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكره فى قصيدته .

قلت ثم اعلم ان الكرة ان كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس من محيطها فهى تدور على محور و تحدث من الاجزاء الدوائر لا الكرات و ليس ذلك الاستدارة الصدورية عن العلة البسيطة التى هى فعل الله سبحانه و مشيئته بل الاستدارة الصدورية أن يدور كل جزء من الكرة على قطبها فتكون استدارة الكرة على قطبها لئست الى خصوص جهة لأن ذلك من خواص الاجسام فى حرركاتها الجسمانية .

اقول اعلم ان الكرة التى ذكرناها ليست عبارة عما يحدث عن استدارة قوس من محيطها لأن الكرة التى تحدث من استدارة القوس لم تتساو اجزاء سطحها الى مركز قطبها بل كل جزء تحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور تسامتها غير قطب الدائرة الأخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام و منها صغار و منها بين ذلك و اذا اعتبرنا استدارة تلك الكرة و استدارة كل واحد من اجزائها على فعل الله سبحانه كانت استدارة انفعال و تساوى فيها جميع الممكنات مع اختلاف حقايقها و قوابلها و دواعيها و اوقاتها و كمّها و كيفها لأنها استدارة صدورية فتكون فيها على السواء من غير ان يكون بعض منها الى جهة بل كل

^١ (القاسم نسخة م ص)

شئ منها يدور على تلك العلة لا الى جهة لأتھا ليست فى جهة اذ الجهات كلها صادرة عنها فلا تحويها فتكون تلك العلة البسيطة التى هى فعل الله و مشيته ليست فى جهة فالمستدير عليها يستدير لا الى جهة لأن الاستدارة الى جهة من خواص الأجسام فى حركاتها الجسمانية فإن قلت انك اطلقت القول فى جميع الأشياء بأنھا تدور على فعل الله تعالى لا الى جهة ومنها الأجسام فلم قلت ان الاستدارة الى جهة من خواص الأجسام فى حركاتها الجسمانية قلت ان الأجسام تدور الى جهة اذا كانت تدور على ذى جهة واما اذا كانت تدور على ما ليس فى جهة وجب ان تكون استدارتها لا الى جهة و إلا لكانت تدور على غيره إلا ان الجسم لا يدور على ما ليس فى جهة حال جموده فإنه من هذه الحيثية يدور على ما فى جهة واما دورانه على ما ليس فى جهة كالعلة الصدورية فانما هو من حيث ذوبانه واتحاد اجزائه المتباعدة وهذا معنى ما قلت :

و اما الحركات الوجودية الصدورية فليست جسمانية و ان كانت من الاجسام فهى دورات دهرية و سرمديّة و إلا لم تحط جهة العلة بجميع جهات المعلول و لهذا قلنا كل جزء كرة فافهم فهمك الله تعالى و اعلم ان هذا الطور من الاستدارة لا تدركه النفس و لا العقل و انما يدركه الفؤاد لأنه جهة الصدور و هى ربط الدهر بالسرم و السلام .

اقول ان الحركات الوجودية كما اشرنا اليه ليست جسمانية من حيث هى جسمانية و ان كانت من الأجسام لأنها حركات صدورية و الحركات الصدورية من قبل فعل الله سبحانه سرمدية و من قبل القابل تكون فى المقيد دهرية و فى ما فوقه (فوقها حل) من الممكنات برزخية يعنى ان وجهها فى السرم و قرارها فى الدهر و لأجل كون حركة الفعل سرمدية احاطت العلة بجميع جهات المعلول و لو كانت جسمانية لم تحط بها و انما قلنا ان كل جزء كرة لأجل عموم الاحاطة و من ثم لم تدرك النفس و لا العقل هذا النوع من الحركة و انما يعرفه الفؤاد لأنه اى الفؤاد جهة الصدور يعنى وجهه الى المظاهر و به ربط الدهر بالسرم و من جهة ان الفعل و ان تعلق بالمفعول الذى هو المقيد و محله لا يخرج

عن السرمذ و ان كان محله و متعلقه فى الدهر بل و فى الزمان اذ لا يقارن
المفعول الا بالتعلق الذى هو من نوع المفعول .

قلت : الفائدة العاشرة اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء بفعله و ابداعه من
غير سبق فكرٍ أَوْ رَوِيَّةٍ و كل شىء فאלله خالقه سواء كان فى الوجود الخارجى ام
الذهنى و ما فى الذهن لم يوجد على احتذاء سبقِ ذهنٍ فالوجود الذهنى فى
الواقع وجود خارجى و انما قسّم الوجود الى الذهنى و الخارجى للفرق بين
الوجود الظلّى الانتزاعى و الاصلى اصطلاحاً و لا مشاحّة فى الاصطلاح و الالفه
فى الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق اليه فى التفاهم و التعارف
ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة و ذلك مما يتوقف عليه
تكليفهم و نظام امورهم و معاشهم .

اقول هذا الكلام فيه تعريض بالردّ على من زعم ان الوجود الذهنى ليس
وجوداً و انما (و اما خ ل) حقيقة ما يدركه الذهن انما هو الحقائق الثابتة قبل
ايجادها و ليس بموجود و على من زعم ان النفس هى التى تحدثه لا انه صنع الله
و على من زعم ان الوجود الذهنى وجود اصيلى ليس بانتزاعى ظلى و انما يوجد
الشىء بحقيقته فى الذهن لا بظله و مثاله و على من زعم ان الوجود الذهنى اصل
للوجود الخارجى و الوجود الخارجى ظل للوجود الذهنى فقلت ان الله سبحانه
خلق جميع الأشياء ذهنيّها و خارجيّها بفعله و ابداعه من غير سبق فكرٍ و لا رويّة
ليقال ان ما فى الذهن ليس الوجود الخارجى بل هو من ذهنيّ قبله و الدليل على
انه مخلوق لله تعالى قوله عز و جل و اسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير و انما قال تعالى الا يعلم من خلق
لأن ما توسوس به النفوس هو الذى فى معرض العلم به حيث اخفوه و لم يجهروا
به فقال انه يعلمه لأنه خلقكم انتم و ما فى انفسكم فكيف لا يعلم مَن خَلَقَ و لو
اريد به خصوص العلم بهم لا مع ما فى نفوسهم كما يوهمه ظاهر مَن خَلَقَ لمادّل
على اطلاعه على ما اسرّوا به الذى اراد بيان الاطلاع عليه و لا يرد علينا انهم
اسرّوا ما هو قبيح ممنوع منه فلا يكون الله خالقا له و اعلم ان اهل القول الأوّل

انكروا الوجود الذهني وزعموا ان ما تراه بخيالك ليس موجوداً في الذهن و
انما هو موجود في الخارج ويعنون الأعيان الثابتة وقالوا كما انك ترى زيدا
بعينك وليس في عينك و انما هو خارج عنها فليس للذهن وجود ينسب اليه الا
اذا اثبتناه فيه و لم يثبت فيه شيء و غلطوا بل نريد بالوجود الذهني ما كان الذهن
علة لظهورها و وجودها الكوني و هي الأظلة المنتزعة من الأشياء الخارجية و
ذلك لأنه تعالى^١ خلق الأشياء اقام كل شيء في مكانه المناسب له فلاشراقات
النورية لا تظهر الا في الأجسام الكثيفة فوضعها فيها و الصور لا تظهر الا في
الأشياء الصيقلية كالمرآة و الماء فوضعها فيها و الصور المثالية المعنوية اي
الخيالية لا تظهر الا في الأذهان فاقامها فيها و الأجسام لا قرار لها الا على الأرض
المتماسكة فاقامها عليها فمرادنا بالوجود الذهني ان الاظلة الخيالية المنتزعة
تكون في الذهن و ان ذا الظل موجود في الخارج و ذو الظل و الظل هما
موجودان لكن ذا الظل موجود في الخارج و ظله الخيالي الانتزاعي في الذهن
فتنقسم الموجودات الى ما يكون في الخارج و الى ما يكون في الذهن و كلاهما
موجودان احدهما في الخارج و هو الموجود الخارجي و الآخر في الذهن و هو
الموجود الذهني و دليل هذا ما قلنا مراراً انك لا تقدر ان تتصور بذهنك شيئاً
رأيت قبل ذلك حتى تلتفت بذهنك فتقابل ذلك الشيء بمرآة خيالك في المحل
الذي رأيت فيه و بالهيئة التي رأيت عليها و في الوقت الذي رأيت فيه فتجد مثاله و
هيئته في غيب ذلك المكان و غيب ذلك الوقت فتنتقش في ذهنك تلك الصورة
و لا تقدر على التصور بدون هذا فافهم و اهل القول الثاني يزعمون ان للنفس
قوة على احداث ما شاءت من غير سبق مثال فتصور شريك الباري تعالى و
بحراً من زبيق و لا اصل لهما و ليس الا لأنها تخرج بنفسها و غلطوا فانها لو
كانت كذلك لكانت تحدث ذلك من غير ان تتوجه الى جهة مظنته (مظنة خل)
و ما توهمه فيه لكنها لا تقدر حتى تتوجه الى جهة ذلك فتنتزع من موهومها

^١ (تعالى حين نسخة . م . ص)

صورته سواء كان شيئاً فى الخارج ام لا بل فى الحقيقة لا بد وان يكون شيئاً فى الخارج كما دلّت عليه الأدلة مثل قول ابى الحسن الرضا عليه السلام قال قلت لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال عليه السلام لئلا يقع فى الأوهام انه عاجز ولا تقع صورة فى وهم احد الا وقد خلقه الله تعالى عليها خلقاً لئلا يقول قائل هل يقدر الله تعالى ان يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء قديره، رواه فى اول كتاب العلل فى باب علّة الخلق فتكون الصورة الذهنية منتزعة من الوجودية الخارجية وانما اختلفت الصورة للشىء الواحد بالنسبة الى المتصورين لاختلاف اذهانهم كما يختلف الصور لشىء واحد فى المرايا المتعددة المختلفة وهؤلاء طائفتان منهم من يزعم انه وجود وهمى ليس بانتزاعى وانما يصدق عليه الوجود لأنه شىء ومنهم من يزعم انه انتزاعى من موهوم وكلا الزعمين باطل واهل القول الثالث يزعمون ان الوجود الذهنى اصل للوجود الخارجى والخارجى ظلّه وتنزله وهم جلّ الصوفية ومن هنا يقول احدهم ماتتحرك نملة فى المشرق او فى المغرب الا بقدرتى ومنهم من يزعم انه متحد مع الخارجى لا يفرق بينهما الا بان الذهنى مجرد عن اللوازم الخارجية كالنار مثلاً فإنّ الموجود منها فى الخارج هو الموجود فى الذهن بعينه الا انه مجرد عن لوازمه الخارجية كالحراق فإنه من لوازم الخارج وقد قال الشيخ جواد الكاظمينى فى شرح الزبدة فى مبحث العلم وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهنى وان العلم من مقولة الكيف ان الأشياء بانفسها موجودة فى الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شاذة قليلة لا يعبأ بهم انتهى ، وهذا كله غلط لأن قول الصوفية لو صحّ لكان اذا مات الصوفى بطل نظام العالم كما انه اذا انصرف المقابل للمرأة بطلت الصورة التى فى المرأة وهذا ظاهر الفساد وقول الآخرين ايضاً باطل لأنه لو كانتا صورتان نقشتا من قالب واحد وحضرت عندك واحدة منهما فانك اذا نظرت فيها لاتحضر الأخرى فى ذهنك ولا عندك وان حضر

اصل القلب فلو كانت النار التى فى الذهن هى النار الخارجية لا ظلالها لكنت اذا تصوّرت ما فى ذهنك لا يلتفت ذهنك الى النار الخارجية اصلاً كما انك اذا تصوّرت احدى صورتين كلاهما من قالب واحد لا يلتفت قلبك الى الأخرى و ان التفت الى قالبهما والواقع خلاف ذلك بل لا يمكنك ان تتصور ما فى ذهنك الا اذا التفت الى الخارجى وليس الا لأن ما فى ذهنك منتزع من الخارجى و ليس فى ذهنك شىء و اذا التفت ذهنك بمرآته الى الخارجى انطبعت فيه صورته المنفصلة المنتزعة وهو الحق اعنى كون الوجود الذهنى ثابتاً و انه ظلى منتزع من الخارجى نعم هنا تفصيل وهو ان ذا الذهن ان كان علة الوجود بان كان هو امر الله الذى به قام كل شىء و ان وجودات الأشياء كلها اعنى موادها من اشعة وجوده كان ما فى ذهنه من صور الأشياء عللاً و اسباباً للأشياء الخارجية بحيث لو عدمت تلك الصورة التى هى وجوه تلك الأشياء اضمحلت الأشياء و هذا مثل النبى صلى الله عليه وآله و اهل بيته الطيبين عليهم السلام كما دلّت عليه اخبارهم و نطقت به كلماتهم و آثارهم من انه لو لم يكن الحجة فى الأرض لساخت و اما من سواهم فكلما فيهم من الصور اى فى اذهانهم فانها اظلة منتزعة من الأشياء الخارجية و الكلام مبنى (مبنى خل) على احوال العوام (العوالم خل) و اما احوالهم عليهم السلام فعلى طور غير ما نحن بصددده و انما جرى التنبيه عليه استطراداً فاهل القول الأوّل ينفون الصورة عن الذهن و يقولون الذى تراه بذهنك ليس فى ذهنك و انما هو فى الخارج ثابت لا موجود و لا معدوم و اهل القول الثانى يثبتون صوراً ليست ذوات و لا اظلة منتزعة بل هى اظلة قائمة بالذهن و لا خارج لها و اهل القول الثالث يجعلون ما فى الذهن اصلاً لما فى الخارج او انّ الشىء له مكانان مكان ذهنى و مكان خارجى و الحق ان ما فى الذهن قسم من الوجود الظلى خلقه الله فى الذهن لافتقار الخلق اليه فى التفاهم و التعارف يتوصلون به الى مطالبهم ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة اذ لولاه لم يدر كوا الآ ما تراه عيونهم و تناله اسماعهم و ذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما فيه نجاتهم و نظام معاشهم و هذا ان شاء الله ظاهر.

قلت و انما قلنا انه مخلوق لله تعالى لما دلّ عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل شيء قال تعالى و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ، فإن قلت معنى ذلك انّ الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تخرع تلك الصور بما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجياً قلت انّ ما جعله فيها و في غيرها مما تجرى فيه على اختيارها ليس حيث اعطاها رفع يده عنه بل هو في يده بعد الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحدة بلا تعدّد الآ في العبارة كناية عن ظهور العطية في نفسها .

اقول انما قلنا انما في الذهن مخلوق لله عز و جل لأنّ الدليل قد دلّ على جهة القطع و الضرورة بأن الله سبحانه خالق كل شيء قال الله تعالى و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قال تعالى قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار و قال تعالى و اسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير و هذا معلوم لأنه اذا كان شيئاً يصدق عليه اسم الشيء بكل اعتبار فقد دخل في عموم الآيتين الأوليتين و امثالهما و ان لم يكن شيئاً اصلاً لم تكن النفس مخترعة له و اما الآية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لأنّ الاسرار بالقول هو التصور بدليل قوله تعالى انه عليم بذات الصدور اي عليم بما اسررتهم و تصورتم و عزمتم عليه و هم متم به و لا ينافيه قوله تعالى الا يعلم من خلق بتوهم انه انما خلق المتصورين لا التصور بقرينة مَنْ خَلَقَ لأنه تعالى في بيان علمه بسرائرهم و تصوراتهم و ما توهموا و اضمروا و قد علّل تعالى ذلك بانه خلقه فكيف لا يعلمه هذا على معنى ان مَنْ خَلَقَ مفعول يعلم يعنى الا يعلم مخلوقه و اما على معنى ان مَنْ خَلَقَ فاعل يعلم كما هو المشهور في التفسير فهو ادلّ و اظهر و لا يرد علينا لزوم الاجبار من خلقه لذلك لأنه تعالى خلق اعمالهم القبيحة بافعالهم اي حكم عليهم بما فعلوا كما تجعل زيدا عاصياً اذا لم يطعك فقد حكمت عليه بفعله و كذا (ولذا خل) قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم لأنه تعالى لما كفرُوا طبع على قلوبهم بكفرهم و لا يلزم من ذلك الاجبار و اما قولهم ان الله جعل في النفس قدرة على

اختراع ما شاءت من الصور الخ ، فبعد ما ذكرنا من انها لو كانت مخترعة لها لما كانت تلتفت بمرآتها الى جهة امكانه لتنطبع صورته فيها انا نقول حين جعل لها قدرة تخترع بها هل رفع يده عما جعل لها ام هو فى يده اذ لو رفع يده لم يكن شيئاً فلا تفعل الا بالله فالله فى الحقيقة هو الفاعل على حدّ قوله تعالى و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله افرأيت ما تحرثون ء انتم تزرعونه ام نحن الزارعون فافهم ان كنت تفهم وقولى كناية عن ظهور العطية يعنى انه انما قلنا اعطى خلقه قدرة وعلماً او غير ذلك ليس لأنّ العطية انفصلت من يده تعالى ليكون العبد مستقلاً بها وبما يترتب عليها بل انما قيل اعطى كناية عن ظهور العطية من كتم الوجود الامكانى الى علانية الوجود الكونى والآهوى فى قبضته اذ لو خلاها من يده لم يكن شيئاً .

قلت و تلك القوّة المشار اليها فعلها و انفعالها و اضافتها و تعلقها بمخترعها انما كان شيئاً فى نفسه بكونه فى يده فاذا قابلت المرآة الشىء اوجد الله بهما فيها الصورة و انما لها اختيار المقابلة و انتزاع الصورة اللذان هما شىء بكونهما فى يده فافهم و الى هذا الاشارة بقوله (ع) كلما ميزتموه باوهمكم فى ادقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم فافهم قوله (ع) مخلوق مثلكم مردود اليكم .

اقول قولنا و تلك القوة تقدّم بيانه و هو ان جميع ما اعطى خلقه لم يخلّيه^١ من يده لانه ليس شيئاً الا بكونه فى يده فلو خلاه لم يكن شيئاً اصلاً فهو فلو^٢ خلاه من يده الا كوانية لم يكن مكوّناً ولكنه ممكن و لو خلاه من يده الامكانية لم يكن ممكناً وهذا الوجه الثانى خفى على العقول ولكنه كما اقول فاذا قابلت المرآة الشىء هذا تفريع على ما قبله تفريعاً بيانياً لا تأسيسياً يعنى اذا قابلت الشاخص اوجد الله من صورة الشاخص المنفصلة لأنّها هى مادة الصورة التى

^١ (لم يخلّه نسخة . م . ص)

^٢ (اصلاً فلو نسخة . م . ص)

هى فى المرأة فيوجد الله منها بالمرأة لأنها هى القابلة للصورة فهى صورة الصورة وحدودها هى صقالة المرأة وبياضها وسوادها واستقامتها واعوجاجها فيها اى فى المرأة لأنّ الشىء يوجد فى صورته و كل شىء يتوقف عليه الایجاد فمن جعل الله ليس للمرأة فيه شىء وانما لها اختيار المقابلة بالله وانتزاع الصورة بالله اللذان هما شىء بكونهما فى يده وهذا معنى قولى بالله والى هذا المعنى اشار عليه السلام بقوله كلما ميّزتموه باوهامكم اى تصورتموه او تعقلتموه فى ادق معانيه يعنى فى ادق معانيه بالنسبة الى عقولكم او الى المميّز نفسه يعنى فى اول مراتب تعيّنهُ فهو مخلوق يعنى خلقه (خلق خل) الله سبحانه مثلكم اى كما انتم مخلوقون او مثلكم اى صفة لكم ومثل لكم بفتح الميم والثاء المثلثة اى صفتكم وشبحكم وآيتكم وبكسر الميم وسكون الثاء اى نظيركم إمّا فى الایجاد او فيما يترتب على الایجاد من احكام التكالييف فى الدنيا والمعاد مردود اليكم اى غير مقبول منكم ان تجعلوا العبد ربّا او مردود اليكم يعنى انه من اشعة وجوداتكم او ذاتكم (ذواتكم خل) وهذا معنى قولى فافهم قوله عليه السلام مخلوق مثلكم مردود اليكم .

قلتُ : فإن قلت يلزمكم ان الله تعالى خلق المعاصى والكفر وسائر القبائح قلت نعم كذلك الله ربّنا قال تعالى قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار ولكن ليس على ما تفهم وذلك لأنه سبحانه لا يخلق شيئاً الا على ما هو عليه فى ذاته وصفاته و افعاله والا لم يكن ذلك المخلوق كذلك بل يكون قد خلق على غير ما هو عليه فحينئذ لا يكون هو اياه وانما يكون هو غيره هف .

اقول لا يلزمنا من قولنا ان جميع ما وهب عباده من النعم من القوة والاستطاعة والفعل والانفعال وغيرها كلها فى يده سبحانه ان يكون الله تعالى عز وجل فاعل المعاصى والكفر والشور على ما هو معروف لأنّ الاعتقاد الحق ان العبد هو فاعل المعاصى والكفر والشور باختياره والله سبحانه برىء منها كما قال تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون وقال تعالى فويل للذين

يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون وغير ذلك من الآيات واما قولنا ان الله خالق كل شيء من جملته المعاصي والكفر فنريد به معنى آخر غير هذا لا يلزم منه هذا المعنى الباطل و اخبار الائمة عليهم السلام متواترة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم وفعل القبائح و بيان المعنى الذى نشير اليه يحتاج الى تقديم كلمات نشير فيها الى بيان ما وردت به الأخبار بحيث لا يلزم التفويض ولا الاجبار فنقول اعلم ان الله سبحانه لا يخلق شيئاً من خلقه من ذات او صفة الا على ما هو عليه فى ذاته وصفاته وافعاله اذ لو خلق المخلوق على غير ما هو عليه كذلك لم يكن هو اياه بل كان غيره لأنه انما خلق غيره وتفصيل ذلك انه تعالى ان خلق على مقتضى استطاعة فعله تساوت المفعولات لأن نسبتها الى فعله على السواء بل لم تعدد فى انفسها بل تكون واحداً لأن فعله واحد وان خلق على مقتضى قابلية المفعول فإن كان على نحو القسر والاجبار كانت كما لو خلقها بمقتضى استطاعة فعله تعالى وان كان على جهة الاختيار صح الصنع وارتفع الاجبار وذلك بعد ان كانوا شيئاً واحداً وجوداً هيولانياً حصصهم فلما جعلهم حصصاً متميزة المواد فى الجملة جعل فى كل حصّة من تلك المادة النوعية الاختيار والتميز ومعرفة الخير والشر والجيد والردى وحيث كانت السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية انما هى فى الصور عرض عليهم صور طاعاته فى عيين وصور معاصيه فى سجين واخبرهم ان من اجاب دعوتى صورته بصورة اجابته والبسته لباس طاعتي ومن لم يجب دعوتى صورته بصورة انكاره والبسته لباس معصيتى فرضوا وقبلوا ثم دعاهم الى توحيده ونبوة نبيه صلى الله عليه وآله ولأية وليه عليه السلام فقال الست بربكم فقالوا بلى فالمؤمن اجاب بلسانه وقلبه مصداقاً مسلماً طائعاً والكافر قال بلى واضمر انه ان اقتصر على هذا فلا تضرنا الاجابة لأنه خالقنا ودعانا الى طاعته وان تجاوز بنا الى طاعة غيره لم نجب لأننا اولئ من غيرنا ثم قال لهم ومحمد (ص) نبيكم فاجاب المؤمن بقلبه ولسانه كما مر وازداد ايماناً بتسليمه وسكت الكافر وقال

فى نفسه تجاوز بنا الى غيره لكن هذا الغير لم يجعل له ولاية علينا وانما هو داع الى خالقنا فإن اقتصر عليه اجبنا والا انكرنا ثم قال لهم وعلى وليكم فاجاب المؤمن وازداد ايماناً على ايمان وانكر الكافر وقال لا نقبل ان يكون علينا ولياً بشر مثلنا ولذا قال صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام فى حق جميع الأمم ما اختلفوا فى الله ولا فى واما اختلفوا فيك يا على وكان فيما انزل على نبيه و لايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فاذا عرفت ان الله تعالى لم يخلق الخلق الا على ما هم عليه بحسب قوا بلهم باختيارهم ولم يكونوا فى دواعيهم ولا ما يميلون اليه مجبورين عرفت مقدمة معرفة ان الله خلق كل شىء حتى المعاصى ولم يكن فاعلاً لها وبقي تمام المقدمة وهو ما قلت :

و اذا خلقه على ما هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقوله للوجود وذلك بالاسباب الخارجية عن حقيقة ما افاضه الله بذات فعله وان كانت بعوارضه وتلك الاسباب مقتضيات لتغيير الحقائق بحكم الوضع وتلك المقتضيات من افعال الخلق و اوضاعهم فلو خلق على غير المقتضى لكان قد منع ما اعطى و ابطل ما قدر .

اقول هذا من تمام ما ذكرنا من المقدمة وهو ان معنى قولنا انه خلقه على ما هو عليه انه خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقوله للوجود^١ هو انفعاله بحسب كمّه وكيفه ووقته ومكانه وجهته ورتبته و اوضاعه وكلها منسوبة اليه لأنها اجزاء ماهيته وليست من فعل الله سبحانه أولاً وبالذات بالنسبة الى تشخصه بها وان كان بفعل الله ثانياً وبالعرض ومعنى كونها بالعرض بالنسبة الى تشخصه بها ان منها ما هو مخلوق فى (من خل) نفسه بالذات من حيث نوعيته بل كلها كذلك لكنها باعتبار اختصاص بعض الأفراد ببعض حصص منها لم يكن التخصيص الا باقتضاء المفعول فكان التخصيص بالعرض لأنه للاقتضاء لانفسه وهذا معنى قولنا وذلك بالاسباب الخارجية عن حقيقة ما افاضه الله

^١ (وقوله للوجود وسبب ايجاده وقوله للوجود نسخة . م . ص)

بذات فعله و ان كانت بعوارضه لأنّ الذى افاضه الله بذات فعله هو الوجود خاصّة اعنى المادة الكلية المسماة بالهيولى الأولى و المواد الجزئية رؤوس منها كالورق من الشجرة و حصص منها كالذرّ من جوهر الهباء هذا هو المقبول و اما اسباب قابليته للايجاد فاشياء يقتضيها المقبول من نفسه عند توجه الایجاد عليه فلما توقف قبوله عليها خلقت له فهى مخلوقة بالعرض و بها تغيّرت الحقايق و اختلفت فهى باقتضاء المقبول لها و تغاير حقايقها و اختلافها بسبب تغايرها قد جرى عليها ايجاد بحكم الوضع لكون تلك منها اسبابا و منها موانع او شروطا و تلك المقتضيات كلها من افعال الخلق و اوضاعهم كما ذكرنا فإنّ خلق الأشياء على غير ما تقتضيه كان قد منع ما اعطى و ابطل ما قدر فإنّ اعطى الحديد انه يقطع و النار تحرق و البذر اذا وضع فى الأرض ينبت و النطفة اذا القيت فى الرحم يتخلق منها الجنين و هكذا فاذا اراد الظالم يقتل المؤمن بالسيف او يحرقه بالنار او يغصب حنطة^١ و يزرعها فى ارض مغصوبة و يسقيها بماء مغصوب و الزانى وضع نطفته فى رحم الزانية فإن منع الحديد ان يقطع و النار ان تحرق و الحنطة ان تنبت و النطفة ان تتخلق كان قد منع ما اعطاها و يلزم من ذلك ان الحديد لا يقطع فى الجهاد و النار لا ينتفع بها العباد و الحنطة لا تنبت عند مالکها مع کمال الاستعداد و النطفة الحلال لا تتكون منها الأولاد و يفسد النظام و تبطل فائدة الایجاد و ان خلق الأشياء على ما تقتضيه طبائعها التى خلقها عليها لمصلحة العباد قطع الحديد رأس المؤمن و النار احرقته و الحنطة تنبت عند الظالم و نطفة الزانى تتكون^٢ منها ولد الزنا و ليس الله معينا لمن عصاه فلم يقتل المؤمن و انما قتله الظالم بالسيف و احرقه بالنار و لم يعن الغاصب لحنطة المؤمن و لم يأمر الزانى بالزنا فمعنى قولنا ان الله خلق الکفر انه تعالى اذا كفر عبده طبع الله على قلبه بکفره كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بکفرهم و معنى

^١ (حنطته نسخة . م . ص)^٢ (يتكون نسخة . م . ص)

إنّ الله خلق المعاصي انه خلق مقتضاها و لوازمها كما مثلنا لك به والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة لا تكاد تحصى كلها من هذا المعنى وهو معنى ما قلت :

مثلا خلق الحديد يقطع ولا يقطع إلا بالله فاذا ذبح زيد عمراً ظلماً بالسيف فإن لم يوجد الله الذبح لمقتضى فعل زيد والحديد لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم يكن الحديد حديداً ومنع زيداً مقتضى فعله فلم يمكن زيداً من فعل المعصية فلم يقدر على الطاعة لانها لا تتحقق الا بالتمكين من المعصية واذا لم يكن ذلك لم يحسن تكليفه فلم يكن مكلفاً واذا كان كذلك لم يحسن ايجاده و يبطل الایجاد من اصله والوجود الذهني حدث عن الله بهذا النحو .

اقول مرادى من قولى ان الحديد لا يقطع الا بالله ليس كما فهمه الأشاعرة بأن القاطع هو الله لأنّ الأسباب فى الحقيقة ليست اسباباً وهو غلط لأنه يلزم الجبر بل الأسباب اسباب فى الواقع والحديد بنفسه هو القاطع بلا مشاركة مع الله عز وجل فى القطع وانما مرادى انه تعالى اعطى الحديد القطع وجعله يقطع بنفسه ولكن الحديد والحركة من الفاعل والقطع قائمة بامر الله قياماً ركنياً و بفعل الله قياماً صدورياً وهى شىء يحفظه^١ الله فما دام الله حافظاً لوجودها بامرهم وفعله فهى شىء يفعل بما اودع من القدرة المحفوظة بقبضة الله اذ لو خلاها من يده لم تكن شيئاً أصلاً فإن لم يوجد الله بالحديد الذبح الذى هو اثر فعل زيد بمقتضى فعله لم يكن زيد متمكناً من فعل المعصية واذا لم يكن متمكناً من فعل المعصية لم يكن متمكناً من فعل الطاعة لأنّ الطاعة كما يأتى لا يتحقق حتى يكون متمكناً من فعل المعصية قادراً عليها باختياره فيتركها ويفعل الطاعة باختياره فحينئذٍ تتحقق الطاعة فاذا لم يتمكن من المعصية لم يتمكن من فعل الطاعة فاذا لم يتمكن من فعل الطاعة لم يحسن تكليفه لانتفاء فائدة التكليف واذا لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده لانتفاء فائدة الایجاد و ايجاد الوجود الذهني

^١ (شىء يحفظ لوجهه)

من هذا القبيل بالنسبة الى ما ينتقش فيه من خير او شرّ فانها كلها بفعل الله على نحو ما اشرنا اليه لأنّ الله فاعل لأفعال العباد تعالى عن ذلك علواً كبيراً فافهم راشداً.

قلت: ثم اعلم ان في قوله تعالى و ان من شيء الا عندنا خزائنه حيث اتي للشيء من جهة افراده بجمع خزائن سرّاً نبّه بذلك عليه وهو ان كلّ شيء له خزائن فاعلى خزائنه الرحمة ثم الرياح ثم السحاب المزجى ثم السحاب المتراكم ثم بحر الممكن وهبؤه ثم سحابه المزجى ثم المتراكم.

اقول يعنى ان سرّ قوله تعالى في جعل خزائن متعددة لشيء واحد هو ان الشيء الواحد له مراتب متعددة من مراتب الوجود وتنزلاته بان يكون مذكوراً في كل مرتبة بما له فيها من التحقق والشيئية من مراتب المشية كما اشار اليه سلمان الفارسي (ره) على ما نقله عنه الرضا عليه السلام انه دعا اباذرّ لضيافته فاتى له برغيفي شعير يابسين فاخذ ابوذر يلقبهما فقال له سلمان اراك تلقبهما يا اباذرّ أتدرى من اين اتيك والله لقد عمل فيهما الماء الذي حمل العرش حتى القيّهما على العرش وعمل فيهما العرش حتى القاهما على الملائكة وعملت فيهما الملائكة حتى القتهما على الرياح وعملت فيهما الرياح حتى القتهما على السحاب وعمل فيهما السحاب حتى القاهما على الأرض وعملت فيهما الأرض والماء والنار او كما قال ثم قال اتى لك وشكر هذا يا اباذر نقلت بعض معناه وكل واحدة من هذه الخزائن لذلك الشيء يذكر فيها وجهه منها الذي خلق منه فيخلق من الوجه الأعلى ما تحته ويخلق من هذا التحت ما تحته وهكذا حتى يظهر الشيء في مكان حدوده ووقت وجوده والوجود قارّ على كل وجه في مكانه من تلك الخزانة لا يخرج منها نازلاً ولا صاعداً وما ممّا آلا له مقام معلوم و انما ينتزل ما تحته منه كما تنتزل النار من النار الكامنة في حكّ الزناد بالحجر فأول خزانة ذكر فيها^١ مراتب التكوين الأربع الاعتبارية الأولى ذكره في تكوين

^١ (فيها في نسخة م. ص)

الرحمة والنقطة والسرّ المجلل بالسر والثانية ذكره فى تكوين الألف الأولى و الرياح والنفس الرحمانى الأولى بفتح الفاء والثالثة ذكره فى تكوين السحاب المزجى والحروف الأوليات العاليات والرابعة ذكره فى تكوين السحاب المتراكم والكلمة التامة التى خلق تعالى بها كل شىء من الأشياء اعنى المشية والخامسة بدؤ كونه فى بحر الممكن وهبائه والسادسة سحابه المزجى بعد اثارته من اعلى شجر ذلك البحر بريح الاسم البديع الرحمن والسابعة سحابه المتراكم من ذلك السحاب المزجى المشار^١ المذكور.

قلت ثم الاكوان الستة التى اشار اليها الصادق (ع) الكون النورانى وهو الماء الذى به حيوة كل شىء ثم الكون الجوهرى وهو الحجاب الابيض وهو الركن الايمن الاعلى عن يمين العرش ثم الكون الهوائى وهو الحجاب الاصفر وهو الركن الايمن الاسفل عن يمين العرش ثم الكون المائى وهو الحجاب الاخضر وهو حجاب الزمرد وهو الركن الايسر الاعلى عن يسار العرش ثم الكون النارى وهو الحجاب الاحمر وقصة الياقوت وهو الركن الايسر الاسفل عن يسار العرش ثم كون الاظلة وهو الهباء الآخر وكون الذر الثانى.

اقول الأكوان الستة التى ذكرها الصادق عليه السلام من الخزائن للشىء فهى مع السبع الأول ثلاث عشرة خزانة والأول من الستة الأكوان المذكورة الكون النورانى وهو حجاب السر وهو اعلى الحجب وهو معانيه اى معانى افعاله تعالى وهى حقايقهم عليهم السلام وهو الماء الذى حمل العرش فى قوله تعالى و كان عرشه على الماء اعنى اول فائض عن فعل الله وهو الوجود الراجح وهو الحقيقه المحمدية وهو الزيت فى قوله تعالى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار كناية عن راجحية وجوده هـ، والثانى الكون الجوهرى وهو عقل الكل المسمى بروح القدس والقلم والحجاب الأبيض وهو الركن الأيمن اى النورانى الأعلى يعنى الباطن لأن كل ما بطن فهو اعلى رتبة مما ظهر وهو اول

^١ (المثار نسخة م. ص)

خلق من الروحانيين واول غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله عن يمين العرش يعنى عن يمين السلطنة والمملكة الدائمة الكاملة^١ و الثالث الكون الهوائى اعنى الروح الكلية والحجاب الأصفر حجاب الذهب واصل البراق انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين و هو ركن العرش الأيمن النورانى الأسفل لأنه ظاهر بالنسبة الى نور العقل والرابع الكون المائى وهو الحجاب الأخضر حجاب الزمرد او الزبرجد على اختلاف الروايتين و هو ركن العرش الأيسر يعنى الظلمانى الجسمانى اى المنسوب من جهة ارتباط فعله بالاجسام اليها و الأعلى اى الباطن والنفس الكلية واللوح المحفوظ والخامس الكون النارى و هو الحجاب الأحمر يعنى الطبيعة الكلية وقصة الياقوت كما فى بعض الروايات و هو الركن الأيسر اى الظلمانى الجسمانى كما تقدّم الأسفل يعنى انه ظاهر بالنسبة الى الأخضر و هو عن يسار العرش اى ظاهره السادس كون الأظلة سُمى بذلك لأنه كالظل يرى ولا يدرك باللمس و هو جوهر الهباء الآخر يعنى آخر المجردات الدهريات و هو المواد البسيطة المحصصة بالمهملات بالحصص الشخصية و كون الذرّ الثانى يعنى ان الكون السادس هو عالم الأظلة والذرّ و هو هنا اى الذرّ الهباء المنبثّ فى الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبثّ فى الهواء لصغرها بالنسبة الى سعة ذلك الفضاء و الآفهم على قدر حجمهم الظاهرى كما اذا كان شخص تحت الجبل فانك تراه لبعد المكان وصغره بالنسبة الى الجبل كالذرّ واصغر من غير ان يصغر حجمه فى نفسه و سُمى بالأظلة لما قلنا من انه كالظل يرى ولا يمسّ فكون الأظلة و كون الذرّ واحد لأنه عليه السلام قال و الكون السادس اظلة و ذرّ و انما قلنا الذرّ الثانى لأنّ الذرّ متعدد باعتبار تعدد رتبته او اعتبار المعبرين الأوّل و هو المعانى فى العقول والذرّ الثانى هو الصور الجوهرية فى النفوس والثالث هو ما فى هذه الدنيا والرابع ما فى الآخرة و بين الأوّل والثانى برزخ هو الأرواح والرفائق و هو عالم الورق الخضر

^١ (الدائمة الخالدة نسخة . م . ص)

و ورق الآس و بين النفوس و الأجسام عالم المثال و الأظلة الحقيقية و الأشباح و هى ابدان نورانية لا ارواح لها اى لا مواد فيها و بين الدنيا و الآخرة عالم البرزخ فى القبور بعد الموت و قيل الذرّ الأول عالم النفوس و الثانى ما فى هذه الدنيا و قيل الأول ما فى الدنيا و الثانى ما فى الآخرة و قيل غير متعدّد و هو مجاز^١ على المكلفين فى هذه الدار و الأصحّ الحقيق بالتحقيق الأولى بالتصديق هو الأول .

قلت ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك الشمس فى زحل و فى القمر ثم من الشمس فى المشتري و فى عطارد ثم من الشمس فى المريخ و فى الزهرة ثم ينزل الى الازدهان صورته بتسخير شمعون و سيمون و زيتون لجنودهم و اعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد و ما حمل من متماته و حامله و مديره و تدويره و كوكبه و اشعته .

اقول اعلم ان العرش له اطلاقات فى اخبار الائمة عليهم السلام فتارة يطلق على الوجود الراجح كالمشية و كأول فائض عنها و تارة يطلق على الملائكة الأربعة العالين التى هى الأنوار الأربعة الأحمر و الأصفر و الأخضر و الأبيض التى هى اركان العرش لأنّ العرش ينقسم اليها و تارة على الدين كما فى قوله تعالى و كان عرشه على الماء يعنى انه تعالى حمل دينه العلم فالعلم حامل له و تارة على الملك كما قال تعالى رب العرش العظيم يعنى رب الملك العظيم و تارة على العلم الباطن الذى فيه علل الأشياء و علم الكيف و منه مظهر البداء و الكرسي على العلم الظاهر اعنى صور المعلومات و مثُلها بضم الميم و الثاء المثلة و اظلتها الكونية و العرضية و تارة على العلم المؤدّى او امره و نواهيه الى المكلفين كما ورد فى تفسير قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية انهم اربعة من الأولين نوح و ابراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام و اربعة من الآخرين محمد صلى الله عليه و آله و علىّ و الحسن و الحسين عليهم

^١ (وقيل الذرّ متعدّد و هو جار سجة . م . ص)

السلام وتارة يطلق على ما سوى الله وتارة يطلق على محدّد الجهات وقد اشارت الروايات الى هذه الاطلاقات ونحن انما نذكر محدّد الجهات لأنّ اكثر غيره او كله او غيره داخل^١ فيما ذكرنا من الخزائن قبل المحدّد^٢ وهو الخزانة الرابعة عشر وهو خزانة القلوب والكرسى وفلك البروج وفلك المنازل وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر فهذه عشرة^٣ خزائن فالكرسى للعلوم الكلية وفلك البروج للتنوعية والمنازل للصنفية وزحل للعقول والمشتري للنفوس والمريخ للاوهام والشمس للوجود الثانى والزهرة للخيالية وعطارد للفكرية والقمر للحياة واما قولنا من الشمس فى زحل والقمر الخ ، فنشير الى سرّ وهو ان الشمس كما هو مقرر فى الطبيعى المكتوم هى اول ما خلق الله من الافلاك السبعة فدارت الافلاك عليها يستمدون منها فوقها وتحتها لأنها انما كانت منشأ الوجود الثانى لأنها مهبط الأنوار العلوى^٤ فهى تستمدّ من نفس النور الأبيض وتمدّ زحل ومن صفته وتمدّ القمر وتستمد من نفس النور الأخضر وتمدّ المشتري ومن صفته وتمدّ عطارد وتستمد من نفس النور الأحمر وتمدّ المريخ ومن صفته وتمدّ الزهرة ثم تنزل صورته الى الأذهان بتسخير الملائكة الثلاثة الموكلين بفلك الفكر وهو فلك عطارد الكاتب وهم شمعون وسيمون وزيتون المسبحون باسم الله المحصى ولهؤلاء الملائكة الثلاثة جنود واعوان من الملائكة لا يحصى عددهم الا الله حتى قيل ليس واحد من السموات فيه ملائكة بقدر فلك عطارد وتلك الجنود والاعوان موكلون بفلك عطارد من قبل الملائكة الثلاثة و(اوخل) بما حمل ذلك الفلك من متمماته الأربعة و كوكبه وحامله ومديره وتدويره واشعة هذه

^١ (او كله داخل نسخ.م.ح.)

^٢ (من الخزائن قبله وهو المحدّد نسخ.م.ح.)

^٣ (عشر نسخ.م.ح.)

^٤ (العلوية نسخ.م.ح.)

المذكورات اعنى نهاياتها وحركاتها ونهاياتها ، هذا اذا كان الشئ النازل صورة لأنّ الذهن هو محلها المقوم لها ولو كان الشئ جسمًا او جوهرًا وضعه الله فى محله المقوم له و من فلك المحدد تخلق القلوب و من الكرسى النفوس و العلوم الكلية و انواعها فى فلك البروج و اصنافها فى فلك المنازل و من فلك زحل العقول اى التعقلات لأنّ العقول هى القلوب و هى من الفلك المحدد و اما زحل فهو بمنزلة ما فى رأس الانسان من عقله فإنّ العقل هو القلب و هو فى الصدر قال تعالى و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور و اما ما فى الدماغ من العقل فإنّه وجهه و بصره و باطنك كظاهرك فانك فى الصدر و ترى بالرأس كذلك باطنك و من المشتري الذاكرة و هى العلم الذى وصل اليه من الزهرة و يؤدّيه الى الكرسى فى حال الترقى كما فى حال التنزل و من المريخ الأوهام و من الشمس التكوين الثانى و من الزهرة الخيالات و من عطارد الأفكار و من القمر الحيوة فاذا قدر الله تعالى و اذن بشئ من الصور او (وخل) الهيئات ان يتنزل من الخزائن المشار اليها تلقته الملائكة الثلاثة و سلّموه الى الأعوان باذن الله تعالى و تنزله الأعوان باذن الله بواسطة تلك الحركات و الكواكب و الأسماء التى هى الممدّة لهم الى الأذهان و لذا قلت :

و انما ينزل الى الذهن بعد ان ينزل من الخزانة العليا الى ما دونها و هكذا الى ان يصل الى الذهن فقولته تعالى و ما ننزله الا بقدر معلوم يشير الى ان ذلك النازل من كل مرتبة انما ينزل باذن و اجل و كتاب .

اقول و هذا ظاهر و معنى انما ينزل باذن و اجل و كتاب ، ان كل شئ نزل من تلك الخزائن لا ينزل من العليا الى ما دونها الا اذا اذن الله له فى النزول فى وقت معيّن بعد ان يكتب تنزله فى الألواح اعنى نفوس الأشياء و ذواتها و صفاتها من الجمادات و النباتات و الحيوانات ممّا فوقه الى رتبة ما نزل اليه و اذا نزل من العليا انما ينزل منه ما هو مثل له و حقيقته (حقيقة خل) باقية فى الخزانة لا تخلو منها اعنى الخزانة التى نزل منها مثل ما ينزل من النار التى فى الحجر بالحك فإنّ حقيقتها فى الحجر باقية و يظهر منها نار مثلها من غير ان يتصور نقص فى

الحقيقة التى فى الحجر فافهم .

قلت وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجى وما فى الذهن كما فى المرأة فإنه وجود خارجى .

اقول ان ما فى هذه المراتب المذكورة اعنى الخزائن كلها من الوجود الخارجى وهى اصول لما فى الذهن فيكون ما فى الذهن انما ينتقش فيه منها اظلة ما فيها كما فى المرأة وانما تنتقش فيها اظلة ما يقابلها مع انك تحكم بان ما فى المرأة من الوجود الخارجى كذلك ما فى الذهن لأنه عز وجل يضع كل شىء خلقه فى محله اللايق به الذى يكون مقوماً له فوضع الشخص فى مكانه من الأجسام ووضع مثاله فى محل اللايق به الذى يكون مقوماً له وهو الذهن والكل من الوجود الخارجى وانما اصطلحو الى^١ تقسيمه الى هذين القسمين للفرق بين محل ما للغيب وبين محل ما للشهادة .

قلت ثم ما فى هذه المراتب التى هى الخزائن قسمان اصل وظل و المنتقش فى مرآة الذهن ان كان من الاصل انتقشت صورته وان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مرآتها الا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من جهة الكم والهيئة والكيف فإن كان صافيا مستقيما حكى ما فى المقابل بلا تغيير ولا اختلف المنتقش فيه فى الكم بكم الذهن وفى الهيئة بهيئة الذهن من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفى الكيف بكيفه من بياض او سواد وغير ذلك وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد فى المرايا المتعددة المختلفة كذلك .

اقول ان الذهن لما ثبت انه ليس فيه الا ما انتقش من ظل المقابل لأنه بحكم المرأة وان الخزائن قسمان خزائن للذوات وخزائن للصفات كان المنتقش منها فى الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بنفسها اعنى ظل صورته القائمة به وان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت فيه صورة

^١ (على نسخة م. ص)

الصورة مع مرآتها التي انتقشت فيه إلا أنّ الذهن تنتقش فيه الصورة على قدره من الكمّ أى على قدر الذهن من جهة كمّ الذهن أى سعته و كبره و صغره و من جهة هيئته من استقامته و اعوجاجه و انحرافه و طوله و عرضه و من جهة كيفه من بياضه و سواده و غيرهما و آيته المرأة فإنّ صورة المقابل تنتقش فيها بنسبة كمّها و هيئتها و كيفها و هذا معنى قولنا فإن كان صافياً مستقيماً الى آخره و هذا ظاهر .

قلت هذا اذا كان ما فى الذهن من ظل الحق فإن كان ما فيه من ظل الباطل انتكس الى اسفل فقابل الذى فى خزائن الشمال و هى ثمانى عشرة خزانة منكوسة كل ما فيها دعاوى لا حقائق إلا أنّها تشبه ما فى الحق كل خزانة تشابه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما فى الذهن من الهيئة و الكيف و ماله من الكم .

اقول ما ذكرنا كله اذا كان ما فى الذهن من ظلّ الحق او ظلّ ظلّ الحق اعنى ما هو مثبت فى كتاب الأبرار اعنى عليين و هو الصفحة الأولى النورانية من اللوح و اما ان كان ما فى الذهن من ظل الباطل انعكس الذهن أى نكس وجهه الى جهة السفلى مكبّاً على وجهه ناكس رؤوسهم عند ربّهم فاذا انتكس قابل ما فى خزانة الشمال و هى الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح و هو ما اثبت فى كتاب الفجار اعنى سجين من مثل الباطل بضم الميم و الثاء المثلثة المجتثة كما قال تعالى و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار يعنى ما لها من ثبات مستند الى الحق المتأصل الثابت الأصل بان يرجع ثبوته الى ما يكون بفعل الله تعالى بالذات و لو بوسايط متعددة و هذه المثل المجتثة ثمانى عشرة خزانة مع عدّ مبدأها منها اعنى الجهل و ما فوقه و هو ما تحت الثرى و ذلك بلحاظ غيبها و شهادتها و تفصيل ذكرها الجهل الأوّل و فوقه روح الباطل و نفس الباطل المسمّى بالثرى و الطمطماء أى الظلمة و جهنم بطبقاتها السبعة اعنى ابوابها تعدّ كلها خزانة واحدة و الريح العقيم و البحر و الحوت و الثور و الصخرة و الملك الحامل للأرضين السبع و الأرضون السبع بلحاظ نفوسها نفس الجحود و نفس الالحاد و نفس الطغيان و نفس الشهوة و

نفس الطبيعة و نفس العادات و نفس الممات فهذه ثمانية عشر خزائن^١ تقابل مثلها من الحق أولها العقل الكلى و روح الكل و نفس الكل و طبيعة الكل و جوهر الهباء و المثال و محدّد الجهات و الكرسي و فلك البروج و فلك المنازل و السموات السبع بلحاظ نفوسها العقل اى التعقل كما مرّ و العلم و الوهم و الوجود الثانى و الخيال و الفكر و الحيوة و كل واحدة من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها من خزائن الحق ألاّ أنّها ترجع اليها من حيث هى لا من حيث رجوعها الى الحق و ألاّ لكانت حقّاً بل على حدّ قوله تعالى و جدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله و هذه الثمانية عشر الخزائن الباطلة كلها دعاوى اى باطلة و كذب لا حقايق لأنّ الحقايق انما تكون للحق و لو كان للباطل حقيقة لما كان باطلاً ألاّ أنّها تشابه الحق لأنّها تدعى الحق او يدعى بها الحق دعوى باطلة و لأجل كونها مشابهة للحق سمّاهما الله فى انفسهما باسم واحد و شبّههما بتشبيه واحد فقال تعالى انزل من السماء ماء فسالّت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً راييا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض الآية ، فسّمى الباطل زبداً و سمّى الحق زبداً مثله و قال تعالى و مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت الآية ، و قال تعالى و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار الآية ، و انتقاش الباطل فى الذهن على نحو انتقاش الحق فيه ألاّ ان الحق لما كان اصله ثابتاً كان قارّاً فى الذهن كما هو قارّ فى الخارج و اما الباطل فهو دائماً متزلزل مضطرب و السّرّ فى ذلك ان الحق هيئة تكوينه و تكوّنه هيئة الفطرة التى فطر الناس عليها فكان مستقرّاً فى المحل المطابق له بخلاف الباطل لأنه مخالف للفطرة لأنّ الله عز و جل انما فطر المكلفين على الحق فإنّ عمل المكلف بامر الله كان موافقاً لما خلق عليه هيئته (كما خل) قال تعالى بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم

^١ (خزانة نسخة م.ص.)

معرضون وان لم يعمل بامر الله كان مخالفاً للفطرة وانما عمل بمقتضى ما طبع نفسه عليه مما تقتضيه شهوته وهوى نفسه اللذان هما خلاف الفطرة وذلك بعد ان غير الفطرة بفطرة تطبيعية وبدلها بصورة نفسانية حيوانية او شيطانية فكان للعاصي طبيعتان اصلية هي مقتضى الاجابة في عالم الذرّ وعارضية هي ما تطبع عليها حتى تغيرت فطرته ولكن الفطرة الأصلية لم تضمحل اصلاً بل هي موجودة وفيها تغيير بمقتضى الأصلية ينكر المعصية كلما لحظ بها وبمقتضى العارضية يقبل المعصية لما بينهما من المناسبة كلما لحظ بها فهو لا يزال مضطرباً كما اخبر عنه تعالى فقال ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء لما فيه من مقتضى الموافقة ومقتضى المخالفة بخلاف المطيع فإن الله تعالى بطاعته يشرح صدره للاسلام ولو اضمحلت الفطرة الأصلية من العاصي لما عرف شيئاً من الحق واذا لم يعرف لم تقم عليه الحجة نعم قد يكون بعض المكلفين الذين تبين لهم الحق فانكروا كلما تبين لهم حتى اطمأنت نفوسهم بمعصية الله وهؤلاء لم تفن منهم الأصلية وانما عدم ميلها الارتباطى الذى يتعلق بافعال الطاعة لعدم امدادها بشيء من اعمال الخير فعدم ميلها الارتباطى بافعال الخير وبقي ميلها الأصلى فيه (فيه خل) يعرف انه عاصي مقصر وذلك من صنع الحكيم لئلا تكون للناس على الله حجة فلا يقولوا ما علمنا او ما فهمنا فلذا قال تعالى وما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون .

قلت وانما قلنا انه ظلى انتزاعى فى غير ذهن علة الموجودات لانك لاتدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الآفى وقته ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئاً سمعته او نظرتة اذا غاب عنك او غبت عنه الا اذا التفتت نفسك الى زمانه ومكانه الذى ادر كته فيه اولاً فتدركه فيه وان ذهبت شهادته فإن غيبه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه .

اقول انما قلنا ان الشبح الذى فى الذهن كله ظلى انتزاعى لأنك لاتدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الآفى وقته ومكانه ولو لم يكن ظلاً منتزعاً من الخارج

لما احتاج فى تصويره الى الالتفات الى جهة الخارجى لأن الذات لا تحتاج فى تصورك لها الى ما تتقوم به غير ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج الى انتزاعها من موصوفها وهذا ظاهر نعم اذا كان الذهن ذهن علة الشئ علة مادية و علة صورية فإنه لا يحتاج الى اخذه من غيره اذ ليس لذلك الشئ الموجود اصل ولا وجود غير ذهن هذا المتصور فإن ما فى ذهنه علة للخارجى والخارجى متنزل منه ولذا قلت فى غير ذهن علة الموجودات لأنه لو عدم والعياذ بالله لساخت الأرض لأن وجوده هو امر الله الذى به قامت السموات والأرض وما فيهما وما بينهما بخلاف زيد وعمرو وامثالهما من ذوى الأذهان فإن أحدهما اذا فقد لم يفقد شئ بفقده ولم يعدم شئ بعدمه فيكون جميع ما تجده فى ذهنك اظلة منتزعة من وجود خارجى اما فى عالم الشهادة ممّا رأيته او فى عالم الغيب مما سمعت به ولو بدلالة لفظ فإنه موجود فى خلق الله قبل ان تقع صورته فى ذهنك كما دلّ عليه كلام الرضا عليه السلام المتقدم وقد ذكرنا قبل انك اذا رأيت زيدا يصلى يوم الثلاثاء الثالث عشر من شهر رجب سنة الثالثة والثلاثين بعد المائتين^١ وهو اليوم الذى كتب فيه هذا الكلام فى المسجد بقى مثاله وشبّهه اعنى ظله قائماً فى ذلك المكان وذلك الوقت الى يوم القيامة فكلما طلبت رؤيته التفت بمرآة خيالك الى غيب ذلك المكان وذلك الوقت فاذا قابلته بمرآة خيالك انطبع فيها ذلك المثال فى ذلك الوقت الذى رأيته يصلى فيه وفى ذلك المكان وهو بعينه عين الوقت الأوّل الذى رأيته فيه الآن الأوّل شهادته وهذا غيبه فاما شهادة ذلك فقد مضت وبقي غيبه ثابتاً الى يوم القيامة كلما التفت بخيالك اليه رأيته ولو رأيته على معصية فكذلك الآن المكانين مختلفان فى الغيب وان اتفقا فى الشهادة كما لو رأيته يصلى فى الدكان ورأيته يسرق فيه او يزنى فإنّ المثال المصلى فى العليين والمثال السارق والزانى فى السجين والمكان الظاهر واحد والباطنان مختلفان وكذلك زيد فإنه فى الظاهر واحد واذا

^١ (المائتين والالف نسخة . م . ص)

صَلَّى فهو زيد المؤمن و اذا زنى فهو زيد الفاسق و اعلم ان زيدا ما دام على معصية فانت ترى ذلك المثل الزانى لازماً له و هو متصف به لابس له كالثوب و ذلك المثل متقوم به و باصله المنقوش فى كتاب الفجّار سجين فاذا تاب و علمت ذلك منه اذا اتاك و جدت ذلك المثل منفصلاً عنه غير مرتبط به و لا متقوم به و انما هو متقوم باصله من سجين خاصة فاذا مات زيد على التوبة و الايمان و العمل الصالح امر الله كلمته فمحت ذلك المثل من غيب ذلك المكان و ذلك الزمان و انسى الملائكة ذكره و ستر بفضله على عبده المنيب اليه سرّه و هو خير الغافرين و خير الساترين و هو ما قلت :

كما لو ذكر لك زيد انك كلّمت عمراً أمس بكذا فانك لم تذكره حتّى تلتفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت و ذلك المكان فتري فيه عمراً بغيه و كلامك بغيه موجودين فى الكتاب الحفيظ فيعطى الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص و الكلام و الوقت و المكان فتخبر عمّا انتقش فى ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا اليه من كيفية الانتقاش .

اقول اذا التفتت (التفتّ خل) نفسك بخيالك الى ذلك الوقت و ذلك المكان لتذكر انك كلّمت عمراً أمس بكذا و تذكر نفس كلامك و جدت الكلام ثابتاً بجميع حدوده و مشخصاته فى ذلك المكان و فى ذلك الوقت فتنتطب صورة ذلك فى صورة ذلك المكان فى (و خل) صورة ذلك الزمان كلّها فى مرآة خيالك فتري عمراً بعينه اى ترى مثال عمرو و بعينه و كلامك اى مثال كلامك بعينه موجودين و الذى رأيته من كلامك و من عمرو و (عمرو خل) هو الشبح اعنى الظل منهما لأنهما مكتوبان بهذه الهيئة فى الكتاب الحفيظ اقتباس من قوله تعالى قد علمنا ما تنقص الأرض منهم و عندنا كتاب حفيظ اى حافظ لكل شىء و هو اللوح المحفوظ و مثل هذا ما قال تعالى حكاية عن سؤال فرعون لموسى و جوابه (ع) له قال فما بال القرون الأولى حيث كانوا تراباً و

اضمحلوا^١ فى الأرض فكيف يرجعون قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى فهذا الكتاب المكتوب فيه اعمال الخلايق بامثالهم واشباحهم يعطى ذهنك ما يقابله من صورة تلك الأمثال القائمة و من اظلتها المنفصلة فتخبر عما حصل فى ذهنك مما نقشه فيه القلم الخاص بك و ينقشه على نحو ما ذكرنا سابقاً من الانتقاش .

قلت : و اعلم ان الوقت الذى ذكرت فيه و المكان الذى رأيت فيه الشخص و الكلام هى نفس ما رأيت أولاً فى الزمان لأن الجسم المرئى بالبصر و الكلام المسموع بهذه الاذن قبل هذا الذكر فى الزمان و هو شهادتهما و اما ادراكك لحاليتهما فى ظرفيهما ففى وقت واحد و مكان واحد و نظيره فى غير الوقت لو كان عندك كتابة فى قرطاس فنظرت اليها فى وقتين فإن المرئى و المكان واحد و ما نحن فيه كذلك الا ان الوقت واحد و هو وقت الاظلة من يوم الجمعة وقت العصر بعد الاذان و الصلوة فإن كان بصرك حديثاً عرفت هناك ذلك الشخص هل صلى ام لا فافهم .

اقول مرادى ان كل شىء فله غيب و شهادة فاما شهادته فتدركها الحواس الظاهرة و اما غيبه فتدركه الحواس الباطنة كالخيال و النفس و الروح و العقل على تفصيل ما ذكرنا فيما سبق الاشارة عليه^٢ فالوقت الذى ذكرت فيه الشخص و كلامك معه و مكانهما هو باطن ما ادركته بالحواس الظاهرة و لو ذكرته مرة ثانية و ثالثة سواء كانت بين الذكرين مدة طويلة ام قصيرة كان الوقت و المكان و المذكور فيهما هو بعينه ما ذكرته قبل ذلك تعدد الذكر ام اتحد لأن المثل مكتوبة بوقتها و مكانها فى اللوح و انت تقابله بادراكك الباطن فينتقش فيه ذلك المنتقش الأول بعينه و هذا معنى قولى هى نفس ما رأيت أولاً فى الزمان يعنى بحواسك الظاهرة الا ان الجسم المرئى بالبصر و الكلام المسموع بهذه الأذن

^١ (واضحلوا وضلوا نسخة .م . ص)

^٢ (اليه نسخة .م . ص)

قبل هذا الذكر في الزمان ولهذا قلت وهو اى المرئى بالعين والمسموع بالأذن
 شهادتهما اى الشخص والكلام وغيبهما هو الذى ادر كته بالذكر بالخيال او
 بالنفس ومرادى باتحاد الحالتين انّ ما ادر كت من حالتي الشخص والكلام فى
 وقت واحد ومكان واحد و كنت انت معهما فى زمان واحد ومكان واحد فلما
 سرت فى سفينة الزمان وتجاوزتهما بقيا^١ مكانهما و وقتهما فاذا التفت اليهما
 لم تر شهادتهما لبعده عنهما وذلك لسرعة سيرك فى سفينة الزمان و ضعف
 بصرك و سمعك الظاهرين و صغرهما و لكنك تراهما بغيبك بعينك الباطنة لقوته
 وسعته فتراهما ابدافى ذلك المكان وفى ذلك الوقت و اذا اردت مثاله فنظيره
 فى غير الوقت الظاهر لأننى لو لم استثن لك ذلك الوقت لاشتبه المثل عليك مع
 ان مغايرة الوقت ايضا فى الأوّل كذلك اذا لم ترد الوقت الظاهر فإنّه فى الممثل
 والمثل متحد و اذا اردت الوقت الظاهر ظهر لك التغير فيحصل لك الاشتباه فى
 التنظير فلذا استثنيت الوقت يعنى الظاهر وهو شهادة الوقت الذى لاتزال تراهما
 فيه كل ما ذكرتهما فنظيره لو كان عندك كتابة فى قرطاس فنظرت اليها فى
 وقتين فإنّ المرئى والمكان واحد المرئى هو الكتابة فى كل وقت ولم تر
 غيرها والمكان هو القرطاس لم تر غيره لكن الوقت الأول لرؤيتك للقرطاس و
 الكتابة غير الوقت الثانى لأنّ الزمان باعتبار سير اهله عنه غير قارّ الذات و ان
 كان فى نفسه قارّ الذات فاذا استغربت كلامى هذا لما ملأ سمعك من انه غير قارّ
 الذات فانا اقول لك الآن الواحد من الزمان حين حضرك قبل ان يفنى كما
 يتوهمون هل كان داخلاً فى ملك الله سبحانه وفى قبضته ام لا فإن قلت كان
 داخلاً^٢ فى قبضته كما هو حكم الاسلام عليك قلت لك فاذن بعد ان يمضى عنك
 او تمضى عنه و يأتيك آن آخر كان الأول خارجاً عن ملك الله و عن قبضته حتى
 تحكم عليه بانه كان عدماً محضاً فإن قلت خرج فهو الكفر والعياذ بالله و ان

^١ (بقيا فى نسخة م. ص)^٢ (داخلاً و نسخة م. ص)

قلت لم يخرج قلت هذا حق ألا انك انتقلت عنه الى وقت غيره وبقي في مكانه
 فاذا عملت بقول سيدنا الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على
 ما هنالك لا يعلم إلا بما هيئنا فانظر فانك حين خرجت من اصفهان واتيت
 العراق قد عدت عنك^١ اصفهان كما عدم عنك^٢ الزمان و اصفهان باقية في
 مكانها على ما هي عليه كذلك الزمان الذي تجاوزت عنه فإنه باقٍ في مكانه
 على ما هو عليه وذكرك له ورؤيتك له بخيالك و بنفسك كذكرك لاصفهان و
 رؤيتك لها فافهم وقولي و ما نحن فيه كذلك إلا ان الوقت واحد ، اريد ان
 رؤيتك للكتابة في القرطاس كرؤيتك للشخص و كلامك له إلا ان مسألة رؤية
 الكتابة^٣ في المحسوس فيختلف وقت الرؤية و ما نحن فيه ليس من المحسوس
 فلا يختلف وقته لأنه من الدهر لا من الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته
 واحداً في كل وقت ذكرته و هو وقت الأظلة اعني النفوس من يوم الجمعة اى
 وقت اجتماع النفوس بافعالها مع الاجسام و هو وقت العصر يعنى ان عند تعلق
 النفوس بافعالها بالأجسام حتى تعلقت بها تعلق التدبير عصر منها^٤ اى خلق مما
 اجتمع منها^٥ الانسان الذى هو محل ذلك الذكر و ذلك الادراك الذى هذا الوقت
 المذكور هو وقت ادراكه و ذكره بعد الأذان اعنى الاعلام فى الدعوة بقوله
 الست بربكم و محمد نبيكم و على وليكم و الصلوة هى الصدق فى قوله بلى
 يعنى بلسانه و قلبه عارفاً بذلك مصداقاً مسلماً و بالتسليم تمت الصلوة فإن كنت
 ممن لطف حسّه و دق فهمه و اجاب علمه عمله^٦ حين هتف به كما قال صلى
 الله عليه وآله العلم يهتف بالعمل فإن اجابه ثبت و الا ارتحل عنه ، اذا نظرت الى

^١ (عندك نسخة . م . ص)

^٢ (عندك نسخة . م . ص)

^٣ (الآن رؤيتك للكتابة نسخة . م . ص)

^٤ (منهما نسخة . م . ص)

^٥ (منهما نسخة . م . ص)

^٦ (اجاب عمله علمه نسخة . م . ص)

كل شخص عرف امره هل صلى هناك اى اجاب بقلبه ولسانه مصداقاً مسلماً ام لا وهذه المسألة ذكرتها استطراداً عند ذكر وقت الذكر لا ائنها (لأئها خل) مما نحن .

قلت : الفائدة الحادية عشرة فى بيان صدور الافعال من الانسان والاشارة اليه ، اعلم ان الانسان مركب من الوجود والماهية والمخلوق ابدأ محتاج فى بقائه الى المدد من احد طرفين طرف الوجود وطرف الماهية فمدد الوجود بفعل الله الذاتى فهو ابدأ قائم بامره قيام صدور ومن فعله للاعمال الصالحة فالحافظ امر الله والمدد من الاعمال من فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقبول وما من فعل العبد قبول .

اقول قد تبين فيما تقدم ان الشىء مركب من الوجود والماهية وانه وجد فى طورين : الطور الأول هو الخلق الأول وهو ايجاد مادته فى ضمن ايجاد المادة والصورة النوعيتين اللتين مادته الخاصة به حصة من مجموعهما وقد تقدم ان الخلق الأول اعنى المادة النوعية التى هى الهيولى مركب من وجود و ماهية و الوجود هو المادة و الماهية هى الصورة ثم اخذ من هذه الهيولى اعنى المادة النوعية حصة هى وجود الشىء و مادته و الحق بالصورة الشخصية التى هى الماهية وهذا هو الخلق الثانى و الوجود فى هذين الطورين اى الخلق الأول و الخلق الثانى فى كليهما بالمعنى الأول للوجود والمعنى الثانى للوجود باعتبار لحاظ كون الشىء اثراً لفعل الله او كونه نور الله فإنه بهذا اللحاظ وجود و بلحاظ انه هو هو ماهية سواء اعتبر ذلك فى الخلق الأول ام فى الخلق الثانى فافهم هذا الأصل و لاتسه حين نقول بالمعنى الأول او بالمعنى الثانى ونحن ان كان^١ قد نريد العموم فى كثير من العبارات لكنا انما نجرى الكلام فى الخلق الثانى لأنه هو الذى يظهر فيه حكم الشقاوة والسعادة الناشئين من الافعال الاختيارية التى نحن بصدد الكلام عليها فنقول ان الشىء و نريد ان المكلف

^١ (وان كنا نريد . . .)

مركب من وجود و ماهية و الوجود و الماهية محدثان اخترعهما الله سبحانه بفعله فخلق الوجود لا من شيء و انما هو اثر فعله و تأكيده مثاله ايجادك ضَرْباً الذى هو المصدر من ضَرَبْتُ الذى هو فعلك و هذا بناء على المذهب المحقق^١ من ان الأسماء مشتقة من الأفعال كما هو رأى الكوفيين و خلق سبحانه الماهية من نفس الوجود من حيث هو هو و اذا كانا مخلوقين كانا مفتقرين محتاجين فى بقائهما الى المدد فيلزم كل منهما لذاته الميل الى الاستمداد من شيء من نوعه فالوجود نور و يميل الى الاستمداد من النور اذ لا بقاء له بدون المدد إمّا بالذات و إمّا بالعرض و الماهية ظلمة تميل الى الاستمداد من الظلمة اذ لا بقاء لها بدون المدد إمّا بالذات و اما بالعرض و اريد ما هو بالذات ما اذا كان الشيء استمداده من نوعه و بالعرض ما اذا كان استمداده من نوع ضده و ذلك بعد تلازمهما اذ لا يتحقق احدهما منفرداً عن الآخر فلما تلازما كان المجموع منهما هو المكلف فصار المكلف مركباً من الوجود اى النور و من الماهية اى الظلمة فكان لذاته ميلان ميل الى الطاعات التى هى من نوع النور و ذلك من ميل الوجود المفتقر الى المدد و ميل الى المعاصى التى هى من نوع الظلمة و ذلك من ميل الماهية المفتقرة الى المدد فإن رجح المكلف العمل بالطاعات كان استمداد وجوده بالذات و ماهيته بالعرض لأنها لما كانت لازمة للوجود و حصل له الاستمداد تقوم به و تقومت هى بتبعيته و ان رجح المكلف العمل بالمعاصى كان استمداد ماهيته بالذات و وجوده بالعرض لأنه لما كان ملزوماً لماهيته التى حصل لها الاستمداد تقومت به بالذات و تقوم هو بتبعيتها بالعرض فذو الاستمداد الذاتى اذا اتصل به قوى و استولى على الآخر حتى لا يبقى للآخر ميل تام بل و لا يبقى لذاته ائنة متحققة الا بقدر ما يتماسك به الذى استقوى باتصال الاستمدادات الذاتية لأنه و ان قوى الى رتبة الكمال لا يضمحل ضده اصلاً بل يبقى من الضد ما يحصل به الاستمسك نعم يكون الضعيف تابعاً للقوى متقوماً بتبعيته له و لذا قلنا

^١ (المذهب الحق نسخة . م . ص)

انه متقوم بالعرض لأنّ استمداده ليس مما هو من نوعه ولا مما هو له بل مما هو لصدّه وقولى فمدد الوجود بفعل الله الخ ، اريد انه خلقه الله أولاً وبالذات و استمداده من نوعه الذى هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتى فهو نور يستمد من النور وهو ما يمدّه الله سبحانه بتايداته والطافه ويستمد بالنور اى بفعل الله اذ هو المقصود من اليجاد فهو اى الوجود ابدأً يعنى دائماً بغير انقطاع قائم بامر الله عز وجل يعنى بفعله قيام صدور و متقوم بامر الله اعنى باثر فعله الذاتى تقوّمًا ركنيّا ومن فعله اى انّ مدد الوجود بفعل الله الذاتى ومن فعله اى فعل الوجود للأعمال الصالحة لأنّها من نوعه فالحافظ لبقاء الوجود امر الله الذى هو فعله والمحفوظ به امر الله الذى هو اثر فعله وهو هيئة الفعل المنفصلة فلذا قلنا قيام صدور و الهيئة المنفصلة هى مادة الوجود لأنّها اثر الفعل ولذا قلت تقوّمًا ركنيّا وقولى فما بفعل الله مقبول الخ ، اريد ان الحافظ للمكلف حتى يتوجه اليه التكليف ويتحقق كونه شيئاً هو امر الله وهو شيان الأمر الذى هو الفعل قام به وجود المكلف قيام صدور و الأمر الذى هو اثر الفعل ومتعلقه وأول صادر عنه اعنى به الحقيقة المحمدية قام به وجود المكلف قياماً ركنيّا بمعنى ان مادته من شعاع تلك الحقيقة وهو قولى قبل هذا قام بامر الله الذى هو اثر فعله قياماً ركنيّا واعنى به هيئة الفعل المنفصلة وهى التى بفعل الله وهى المقبول لأنه المادة^١ على ما برهنا عليه سابقا وما من فعل العبد هو قبول وهو انفعاله لفعل الله كما اراد عز وجل .

قلت : ومدد الماهية بفعل الله العرضى فهى ابدأً قائمة بامره العرضى قيام صدور و من فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله التابع والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله و من فعل العبد فما بفعل الله مقرّر ومقوم وما من فعل العبد متقوم ومتكوّن .

اقول انّ مدد الماهية كأصلها بفعل الله العرضى لأنّ ذاتها انما وجدت

^١ (لأنه المادة وهى القبول نسخة .م .ص)

لأجل تقوّم الوجود اذ لا يتقوم محدث بسيط بنفسه من دون تركيب لأنه فى نفسه لا يقدر (أن يبقى و يقوم خ ل) فلا بدّ من ضدّ له يمسكه فلم تخلق الماهية لنفسها و انما خلقت لأجل قوام الموجود (الوجود خ ل) فكان وجودها ثانياً و بالعرض و كذلك مددها فما بفعل الله سبحانه فى اعمالها الخبيثة هو التخلية بان يكلها الى نفسها و ما من افعالها الخبيثة فلأنه سبحانه انما جعل الآلة المخلوقة للطاعة صالحة للمعصية و تمكين المكلف من المعصية لأجل ان تصحّ الطاعة اذ لا يكون المكلف طائعاً حتى يتمكن من فعل المعصية و يتركها باختياره و بفعل الطاعة و لو لم يتمكن من فعل المعصية لم يكن بالطاعة طائعاً اذ لا يقدر على غيرها فجعلت آلة الطاعة صالحة للمعصية و جميع دواعيها كذلك فلذا كان الفعل حافظاً^١ لها عرضياً لأنها لم تكن مقصودة لذاتها و جميع استمداداتها و اسبابها كلها عرضية لم تجعل لنفسها و انما جعلت للطاعة فعلى هذا يكون ما بفعل الله هو التخلية و الخذلان و ما من فعل العبد هو المعاصى كما تقدّم و يأتى و اعلم ان منشأ الاختيار فى افعال المكلف هو من كونه مركباً من ضدّين وجود هو نور و ماهية هى ظلمة و ميل كل واحد منهما على خلاف ميل الآخر فكان للمكلف ميل و داع الى فعل الطاعات من الوجود و ميل و داع الى فعل المعاصى من الماهية فلذا كان مختاراً ان شاء فعل و ان شاء ترك .

قلت : ثم لما كان الانسان فى نفسه مركباً من ضدّين متعاديّين فى الذات و الصفة و الانبعاث محدثين محتاجين فى تقوّمهما الى المدد منهما او من احدهما فإن كان منهما جرى على ذلك الانسان الوزن يوم القيامة و الحساب و ان كان من احدهما ضعف الآخر و لم يبق منه الا قدر ما يحفظ الآخر و يكون حكمه حكم القوى .

اقول ان الانسان مركب من ضدّين نور و ظلمة متعاديّين يعنى متعاكسين فى الذات نور و ظلمة و فى الصفة معرفة و انكار و قبول و عدم قبول و فى

^١ (الفعل الحافظ سبحانه)

الانبعاث انبعاث على التوالى و انبعاث على خلاف التوالى وذلك لأنّ الوجود اذا مال الى فعل شيء مالت الماهية الى تركه وبالعكس وهما معاً محدثان كما تقدم محتاجان في تقويمهما وبقائهما الى المدد منهما او من احدهما الوجود او الماهية فإن استمدّ كل واحد من نوعه فلا يكون استمداد احدهما معاً لأنه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الآخر وذلك موجب لعدم كل واحد منهما بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب واذا كان المكلف هكذا جرى عليه حكم الوزن والحساب يوم القيامة فمن ثقلت موازينه لكثرة حسناته فاوئلك الذين هم المفلحون ومن خفت موازينه لقلة حسناته وكثرة سيئاته فاوئلك الذين خسروا انفسهم وحيث كان الوجود يدور على نقطة مبدئه على التوالى كان ميله الذاتى على التوالى فاذا استمدّ من نوعه كان دوره على التوالى وتنجذب الماهية معه على التوالى لعدم قدرتها على انفرادها وانفكاكها وعلى معاكسة ضدها فيضعف ميلها الذاتى فتميل بالعرض^٢ مع الوجود وان كانت هى المستمدة من نوعها دارت على خلاف التوالى وينجذب الوجود معها على خلاف التوالى لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك وعلى معاكسة ضده فيضعف ميله الذاتى فيميل بالعرضى معها (معهما خل) وقد ذكرنا انه اذا انحصر الاستمداد فى احدهما ضعف الآخر ورقّ حتى لا يبقى منه الا مقدار ما يستمسك به القوى وبنسبة ما بقى من الضعف يكون له ميل بنسبته الا انه قد لا يظهر اثر و اذا كمل الشخص فى طرف من الوجود او الماهية سكن ميل ضعيفه حتى لا يكاد يلتفت الى جهته واذا لم ينحصر فإن تساوى فى الميلين كان الشخص من المرجوين^٣ لأمر الله إماماً يعذبهم وإما يتوب عليهم وان زاد احدهما على الآخر جرى على الشخص حكم الوزن ويستقر حكمه فى الغالب على حكم الزايد و

^١ (فاوئلك هم الساجد من)

^٢ (بالعرضى ساجد من)

^٣ (المرجين ساجد من)

الله سبحانه يفعل في ملكه ما يشاء ومن اجل ما اشرنا اليه قلت :
 فان كان القوى الوجود اطمأنت النفس و كانت اخت العقل ورقّت
 الماهية وشابهت الوجود كالحديد المحمّاة بالنار فلا فرق في الفعل بينهما و
 ان كان ما بها بالعرض كالحديد قال الشاعر :

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشاكلا وتشابه الامر

فكأنما خمر ولا قدح و كأنما قدح ولا خمر

وان كان القوى الماهية كان الامر على العكس و كل واحد منهما انما يستمد و
 يقوى بمدد من جنسه اذ لا يستمد الشيء من نحو ما هو من ضده فلا يستمد النور
 من الظلمة ولا العكس من حيث هو كذلك و ميل الاخر معه انما هو لبقائهما .

اقول هذا بيان لبعض احوال القوى والضعيف و هو انه ان كان القوى هو
 الوجود اطمأنت النفس التي هي وجه الماهية و وزيرها كما انّ العقل وجه
 الوجود و وزيره والنفس الناشئة من الماهية لها في الاصطلاح سبع مراتب
 المطمئنة هي المرتبة الرابعة و ذلك لأنّ النفس اول حصولها و ظهورها في
 طبيعتها النفس الأمّارة بالسوء و الثانية من مراتبها اللّوامة لكونها تلوم صاحبها
 على فعل الطاعة لطبيعتها و على فعل المعصية لتطبّعها ببعض افعال العقل و
 استعمالها لبعض افعال الخير و الثالثة الملهمة لالهامها حبّ الطاعة و ميلها الى
 متابعة العقل في اغلب احوالها و الرابعة المطمئنة لاطمينانها على متابعة العقل و
 الأفعال الصالحة و الخامسة الراضية لأنّها لمّا اطمأنت على افعال الخير رضيت
 من الله تعالى بما أجرى عليها و السادسة المرضية لأنها لما استقامت في الرضا
 من الله تعالى رضيها سبحانه فكانت مرضية له و السابعة الكاملة و هي نهاية
 كمال النفس الناطقة فاذا عمل المكلف بميل وجوده الذاتي و هو ما يتّنه الشارع
 عليه السلام باوامره و استقام على ذلك اطمأنت لعدم استمدادها من نحو ما هو
 من نوعها فكانت اخت العقل ورقّت الماهية و لطفت و شابهت الوجود في
 ميلها الى النور بملكيتها التّطّيعية فكانت اخت الوجود فالنفس بالنسبة الى العقل
 و الماهية بالنسبة الى الوجود كالحديد المحمّاة بالنار فانها مثل النار في

الاحراق كذلك النفس مثل العقل لظهور اثره فيها واستقرارها عليه وكذلك الماهية مع الوجود اذا استولى عليها الا ان ما بالنفس وما بالماهية من النور انما هو بالعرض ولهذا قلنا انها اخت العقل حينئذٍ و الماهية اخت الوجود حينئذٍ ايضا وانما عبرنا عن كل واحدة منهما بالأخت من تأويل قوله تعالى فإن تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين وهى الكلاب المعلمة التى علمها الوجود والعقل مما علمهما الله واستشهادى باليتين لمشابهة الماهية للوجود فانها هى اناؤه ولمشابهة النفس للعقل فانها ايضا اناؤه و اذا عمل المكلف بميل ماهيته الذاتى كان على عكس حكمه اذا عمل بميل وجوده الذاتى حرفاً بحرف كما ذكرنا واعلم ان كل واحد من الوجود و الماهية انما يقوى اذا استمد بمدد من نوع جنسه بالأصالة لأنه اذا لم يكن بالأصالة كان استمداده إما من غير نوع جنسه كاستمداد الضعيف منهما بتبعيته القوى وإما من نوع جنسه بالتبعية و حينئذٍ لا يكون ذاتاً بل يكون صفة كاستمداد الميل من المائل وليس كلامنا فيه اذ كلامنا فى الذوات وهو يقوى باستمداده من جنسه بنفسه ولا يقوى باستمداده من ضده بل يضعف لأنه بخلاف حقيقته لكنه لا بد له اى الضعيف من الميل مع القوى لما قلنا من عدم قدرته على الانفراد ولا التفرد و الا لاضمحلا فيميل مع القوى لأجل بقائهما فإنه اذا لزمه استمد بالتبعية وبها يحصل له البقاء فى الجملة و يحصل للقوى الاستمسك بالضعيف بلزومه له كما يحصل للضعيف البقاء بفاضل مدد القوى اعنى شعاعه المسمى بالتبعية وبالعرض (و العرض خل).

قلت فالوجود يستمد من انواع الخيرات لانها من نوعه و الماهية يستمد من انواع الشرور لانها من نوعها و المركب الواحد لا يستمد من طرفيه معاً اذا كانا متعاندَيْنِ الا على التعاقب و اذا كان وجود احد الجزئين شرطاً لوجود الاخر لزم ان يكون فعل ذلك الشئ واحداً فلو فعل الوجود الخير و الماهية الشر فى حال واحد لزم الانفراد المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشئ لأنه عبارة عنهما منضمّين و يفنيان هما ايضا لتوقف وجود كل منهما على انضمام

الآخر اليه .

اقول قد يتّأمر أن كل شيء يستمد لذاته فانما يستمد من نوعه فالوجود خير كله فيستمد من انواع الخيرات لذاته والماهية شرّ فتستمد لذاتها من انواع الشرور لأنّها من نوعها وهذا ظاهر و اذا كان الشيء مركباً منهما معا يستمدّ من كل واحد من طرفيه على التعاقب او من احدهما كما ذكرنا سابقا ولا يمكن ان يستمدّ من كلا طرفيه دفعة لأنّهما ضدّان واستمداد كل واحد خلاف جهة استمداد الآخر فلو وقع منهما دفعة انفرد كل واحد عن الآخر لأن ميله على خلاف ميل ضدّه ويلزم انفكاك المركب و ذهابه ولذا قلنا والمركب الواحد لا يستمدّ من طرفيه معاى دفعة اذا كانا متعاندين اى ضدّين كالوجود والماهية وذلك هو قولنا و اذا كان وجود احد الجزئين اى جزئى المركب شرطاً لوجود الآخر كالوجود والماهية فإن الوجود شرط لتحقيق الماهية والماهية وجودها شرط لظهور الوجود بالتكوّن فيجب ان يكون المركب منهما فعلة واحدا ولو تعدد فعلة من كلا جزئيه المتضادّين لزم انفرد كل منهما عن الآخر وذلك يستلزم انفكاكهما وانفكاكهما يستلزم فناء المركب اصلاّ لأنه عبارة عنهما منضمين وانفرادهما موجب لفنائيه و لفناء كل واحد من الجزئين ايضا لما قلنا من توقف وجود احدهما على وجود الآخر .

قلت و لكن يتعارضان فى الميل المنبعث عن شهوة كلّ الى الاستمداد من جنسه لأن ميل احدهما الى شيء يقتضى ميل الآخر الى ضده لانهما ضدّان فى كل شيء و لهذا يضعف احدهما بفعل الآخر لانجذابه مع الفاعل الى خلاف ما يتقوى به و من ثمّ يتعارضان و يطلب كل واحد من الاخر ان يكون معه فى محبته لتوقف فعلة لما يريد على تحقّقه فى نفسه و اذا فارقه الآخر لم يتحقق .

اقول و لكن يتعارضان فى الميل لأنّ الوجود يشتهى المدد من انواع النور فيميل بشهوة طبيعته و كُنه نفسه فاذا مال مالت الماهية بشهوة طبيعتها و كُنه نفسها على خلاف ميل الوجود لأنّ ميل احدهما يقتضى ميل ضدّه الى ضدّ ميله (ميل ضدّه خل) الا ترى ان احدهما يضعف اذا مال الآخر و هو ممنوع عن تعلق

ميله بما هو من نوعه لأنه اذا مال القوى و لم يقدر على معارضته انجذب مع الفاعل بغير محبته فكان استمداده من فاضل استمداد ضده بتبعيته له فيكتفى به مع قلته لأنه بالنسبة الى استمداده له بنفسه نسبة الواحد الى السبعين فيستولى عليه الآخر المستمد حتى يكون تابعا له و يعلمه مما علمه الله ان كان المستولى هو الوجود و يعلمه مما تعلم من الشيطان ان كان المستولى هو الماهية و اعلم ان الميل التام اعنى الميل الذى يكون عنه الاستمداد لا يكون من الضعيف الذى لا يحصل منه الاستمداد و اما الناقص فإنه قد يكون من الضعيف لأنه هو لازم وجوده لا يكاد ينفك عنه لحظة لكنه لا يحصل منه استمداد و لهذا قد يقع^١ ميل القوى معا لكن لما لم يكن له اثر لم يكن يصدر منه انفكاك فلذا جاز مع الميل التام وقوعه .

قلت و اما مجرد الميل و هو الالتفات لشهوة المشاكل فليس كالفعل يحصل به نيل المدد المسكن للشهوة فلا يحصل به السكون و لا ترجيح احد الميلين و لا يمكن انبعاثهما معاً مجتمعين إلا ان يكون احدهما ذاتيا و الآخر عرضيا و لا مختلفين لاستلزام ذلك المفارقة لاستحالة انبعاثين متضادين من المركب الواحد الذى لا يوجد إلا بالانضمام دفعة لاستلزام ذلك عدمهما لتوقف تحققهما على الانضمام فوجب ان يكونا على التعاقب .

اقول هذا ما ذكرته قبل هذا ان مطلق الميل لا ينافى وقوعه و وقوع ضده لحصوله من الضعيف (الضعف خل) بمجرد كراهته لمتابعة القوى و لأنه شهوة و ليس كالفعل فلا يجتمع المنافيان فى شىء واحد لأن الميل التام يحصل به مدد يسكن^٢ المائل و تابعه بخلاف الميل الناقص فإنه لا يحصل به السكون للضعيف ليحصل منه عدم الانقياد مع القوى الموجب للانفكاك و لا يحصل به ترجيح يجوز عليه السكون لأنهما كما قد منا لا يحصل منهما انبعاثهما معاً مجتمعين إلا

^١ (قد يقع مع نسخة م. ص)

^٢ (يسكن به نسخة م. ص)

إذا كان أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً ليدل على انضمام^١ الموجب للتحقق فيكون سكون الضعيف من فاضل القوى الذى بتبعيته وإلا يكن (وإن لم يكن خل) بالتبعية وجب على التعاقب كما مرّ.

قلت فإذا مال الوجود إلى الخير مال بالماهية فمالت معه بالعرض على خلاف محبتها وإذا مالت إلى الشر مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته ويتعاقبان على هذه الحال فمن رجع إليه بحيث لا يميل مع الآخر غلب وفعل مطلوبه الآخر بالعرض وفعل الغالب مطلوبه بالذات فيقوى الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع ولا يحصل السكون للمركب إلا بالفعل ولا يزال كذلك حتى ينمحق ميل الضعيف في ميل القوى إلى أن لا يبقى من الضعيف إلا ما يتقوم ويحقق به القوى.

أقول هذا الكلام بمعونة ما ذكرنا معناه ظاهر فأنّا قد ذكرنا^٢ بيانه وهو في نفسه غير خفى.

قلت لأن وجود الضعيف شرط في تحقق وجود القوى ويكفى فيه نقطة رأس المخروط وإنما قلنا رأس المخروط لأن الضعف المتناسب يقتضى حصول هيئة المخروط لأنه في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل.

أقول لما كان المؤثر في تأثيره كالسراج في إشرافه وجب أن يكون ما يليه ممّا هو بالذات أقوى وأشدّ نورا ومما هو بالعرض أضعف كما أن نور السراج كلما قرب إليه من الأجزاء النورية أشدّ نورا وما هو بازاء هذا النور القوى الشديد من الأجزاء الظلمانية أضعفها ظلمة فإنّ النور من المنير كهيئة المخروط قاعدته عند المنير وكلما تباعد ضعف حتى ينتهي إلى نقطة هي رأس مخروط النور والظلمة أيضا مخروط بعكس النور فأضعفه الذى هو نقطة هي رأس مخروط الظلمة عند قاعدة مخروط النور وكلما بعد النور من السراج ضعف و

^١ (الانضمام نسخة م. ص)

^٢ (قد كررنا نسخة م. ص)

يقوى ما بازائه من اجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهى مخروط النور الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة و اريد بقولى ان مخروط النور ينتهى الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة و مخروط الظلمة ينتهى الى نقطة منه عند قاعدة مخروط النور ليس ان رأس المخروط من كل واحد منهما نقطة فى الحجم بل هو فى الحجم بقدر سعة قاعدة مخروط ضده بحيث تكون تلك النقطة شايعة فى كل قاعدة الآخر لكنها لو جمعت بحيث تكون فى قوّة قاعدة مخروطها كانت نقطة ويكون من خلق من قاعدة مخروط النور فى تمام الكمال و كمال التمام و تمام التمام و كمال الكمال بحسب الامكان و من خلق من قاعدة مخروط الظلمة فى غاية البعد من الخير و من هو من دون القاعدة دون ذلك كل بحسبه فكلما بعد من النور ضعف نوره و قويت ظلمته و بالعكس .

قلت : و شرح حال ذلك الشان انّ الوجود له وجه الى ميله و مطالبه الطيبة و هو العقل و هو وزيره و للماهية وجه الى ميلها و مطالبها الخيثة و هو النفس الامارة بالسوء و هى وزيرها .

اقول بيان ما اشرنا اليه سابقاً من ذكر منشأ الاختيار فى المكلف و من ذكر ما يلحق ذلك مما ذكرنا و شرح ذلك يعنى حال ما ذكرنا بمعنى^١ زيادة بيان ما يتّاه هو ان الوجود الذى هو الركن الأعظم من الإنسان اعنى مادته محتاج فى بقائه الى المدد كغيره من ساير المخلوقات و لا بدّ من ان يكون له باعث و هو ما عبّرنا عنه بالميل و بابه الى ميله و هو وزيره و وجهه الى مطالبه و هو العقل و كذلك الماهية فانها محتاجة الى المدد فى بقائها و لها باعث الى المدد و هو ميلها و بابها الى ذلك الميل هو وجهها و وزيرها^٢ الى مطالبها و هو النفس الامارة بالسوء فاذا احتاج الى وجود الاستمداد من نوعه فى بقائه مال العقل بميل الوجود الى ما احتاج اليه من افعال الطاعات و انواع الخيرات و فعلها الجسم

^١ (يعنى نسخة . م . ص)

^٢ (هو وزيرها و وجهها نسخة . م . ص)

بالآلة المسخرة بالعقل واذا احتاجت الماهية الى الاستمداد من نوعها فى بقائها مالت النفس الأمانة بميل الماهية الى ما احتاجت اليه من افعال المعاصى و انواع الشرور و فعلها الجسم بالآلة المسخرة بالنفس الأمانة .

قلت : ولما كان الانسان هو ذلك المركب منهما ظهرت فيه الواحدة بصورتها فوجب ان يكون له جسم واحد و جسد واحد و اسم واحد و آلة واحدة فوجب فى ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى فعله لما قلنا و صالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بمقتضى فعلها و كذلك متعلقات افعالهما من المآكل و المشارب و الملابس و المناكح و غير ذلك و كل منها صالح لاستعمالهما على الانفراد و هى كافية للوجود اذا استعملها بواسطة العقل بحيث لا يحتاج الى شىء فى جميع ميوالاته لا يوجد فى مقتضى العقل من الخيرات و كذلك الماهية بل تكون تلك الامور مغنية لكل منهما فى كل شىء .

اقول لما كان الانسان مركباً من الوجود و الماهية الموصوفين بما تقدم ذكره ظهرت فيه الواحدة بصورتها لأنه واحد لاتحاد ايتته لأن الوجود لا يجد نفسه و انما تجد نفسها الماهية فوجب ان يكون له جسم واحد و هو النفس الحيوانية الفلكية الحساسة و ما يرتبط بها من النفوس الى النفس الجوهرية الملكوتية التى من الملكوت اعنى عالم النفوس و هى اعلى مراتب جسميته و ان يكون له جسد واحد و هو هذا البشرى و ما يرتبط به من الأجسام البرزخية كعالم هورقليا و هو اعلى الأجساد و ان يكون له اسم واحد لا يعرف منه ازيد من واحد و لما كان فى حقيقته مركباً من شيئين لا تحقق لأحدهما الا بالآخر و هما ذاته و جب ان يكون كل واحد من هذه اللوازم اعنى وحدة الجسم و الجسد و الاسم ان يكون صالحاً لكل واحد من الشيئين اللذين تركب منهما لأن كل واحد من اللوازم كما كان صالحاً للمركب على نحو الاستقلال كذلك يكون صالحاً لكل واحد من الجزءين لعدم انفكاك الآخر عنه فقد حصل المركب فى ارادة الجزءين و انما اهمل الآخر لعدم ميله و عدم حصول مطلبه الذاتى كما

تقدّم وهو معنى قولى فوجب فى ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد يعنى بدون الماهية بمقتضى فعله الذاتى لما شاء من انواع الخيرات وان تكون صالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بدون الوجود بمقتضى فعلها الذاتى لما شاءت من انواع الشرور وكذلك متعلقات افعال الوجود و الماهية يعنى مطلوباتهما من المآكل و المشارب و الملابس و المناكح و غير ذلك و كل واحد من الوجود و الماهية صالح للاستعمال للمآكل^١ و المشارب و الملابس و المناكح فيستعملها الوجود على الانفراد من حيث يحبّ (يحبّه خل) الله سبحانه و تسكن الماهية معه بالعرض حيث لا حكم لها و يستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله سبحانه و يسكن الوجود معها بالعرض حيث لا حكم له و حيث يتعاقبان فى الاستعمال يتعاقبان فى الأحوال فقد يتساويان و قد يترجح احدهما و اذا استعملها الوجود حيث يضعف الماهية كفته بحيث لا يحتاج الى شىء لا يوجد الا فى نوع الماهية و كذلك اذا استعملتها الماهية حيث يضعف الوجود كفتها فى جميع مطالبها بحيث لا يحتاج الى شىء لا يوجد الا فى نوع الوجود و ذلك لعموم صلوح الأشياء لاستعمال كل من الوجود و الماهية كما مرّ مكررا بل تكون تلك الأمور اى المطالب التى هى متعلق ميل كل منهما مغنية لكل منهما فى كل شىء من احوال الدنيا و الآخرة سبحانه ربّى (ربّ خل)^٢ التدبير و مالك التقدير و هو على كل شىء قدير و بكل شىء خبير و اليه المصير.

قلت: ثم اعلم ان العقل فى الانسان و النفس الامارة مرآتان مرآة العقل عن يمين القلب و جهها الى السماء فتنتبّع فيه صورة الراس المختصّ به من العقل الاول و على الاذن اليمنى من القلب التى هى باب وحيه ملك مؤيّد و تحته جنود كثيرة من الملائكة بعدد افعال العقل و ميولات الوجود تعينه على كل خير و

^١ (صالح لاستعمال المآكل نسخة . م . ص)

^٢ (سبحان ولى نسخة . م . ص)

مرآة النفس عن يسار القلب وجهها الى الارض فتنبع فيها صورة الراس المختص بها من الجهل الاول وعلى الاذن اليسرى من القلب التى هى باب وحيا شيطان مقيّض وتحت جنود كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس الامارة وميولات الماهية تعينه على كل شرّ.

اقول ان الله سبحانه حين امر كلمته فقبض لخلق الانسان من السماء^١ قبضة خلق من القبضة التى من فلك المحدّد القلب الصنوبرى وجعله مرأتين مرآة الى جهة السماء والعلو وهى التى عن يمين القلب فانطبع فيها صورة الرأس المختص بذلك الشخص من العقل الأوّل اعنى عقل الكل وقد قدّمت اتى انما قلّ الأوّل من باب جريان اللسان بذكر ما اصطلحوا^٢ عليه مثبتو العقول العشرة وان كان اعتقادنا بطلان قولهم اذ ليس فى العالم كله الا عقل واحد ولذا نقول عقل الكل وتلك الصورة هى عقل ذلك الشخص وقوته وسعته و صفاءه وكبره وعكس ذلك على حسب تلك المرأة فى صفائها وسعتها واعتدالها وعكسها ولذلك القلب الصنوبرى اذنان على الاذن اليمنى ملك مؤيد لذلك العقل ومعين له وتحت هذا الملك جنود من الملائكة لايحصيها الا الله وهى بعدد افعال ذلك العقل بنفسه مثل معانيه التى يدر كها وبعدد ميولات سلطانه اعنى الوجود وكلها تعين ذلك الملك المؤيد على كل خير وهو يعين العقل على طاعة الله سبحانه تحصيلاً لمطالب الوجود وجعل سبحانه مرآة الى جهة الأرض والسفل منكبة وهى التى عن يسار القلب فانطبع فيها صورة^٣ المختص بذلك الشخص من الجهل الكلى وهذه الصورة هى نفس ذلك الشخص الأمارة بالسوء واختلافها فى الشدة والضعف والبعد من اللطف على حسب قابلية هذه المرأة كما قلنا فى العقل وعلى اذن القلب اليسرى شيطان

^١ (من كل سماء نسخة . م . ص)

^٢ (اصطلاح نسخة . م . ص)

^٣ (صورة الرأس نسخة . م . ص)

مقيّض مزين لتلك النفس الأمّارة ومعين لها على معاصي الله و تحت هذا الشيطان شياطين لا يحصى عددهم إلا الله تعالى وهم بعدد افعال تلك النفس من صورها و خيالاتها و خطراتها و بعدد ميولات سلطانها اعنى الماهية و كلها تعين ذلك الشيطان المقيّض على كل شرّ و هو يعين النفس على معاصي الله تحصيلاً لمطالب الماهية و هذه النفس هى التى تتطور مع مداومة الأعمال الصالحة من الأمّارة الى اللوّامة ثم الى الملهمّة ثم الى المطمئنة ثم الى الراضية ثم الى المرضية ثم الى الكاملة و ليس وراء عبّادان قرية .

قلت و كل ملك موكل بشيء واحد من الخير لا غير و ضده شيطان موكل بضدّ ما و كلّ به الملك من الشرّ لا غير فاذا طلب الوجود من العقل شيئاً من الخير و طلبه العقل بجنوده طلبت الماهية ضده من النفس الامّارة بجنودها فوقع بينهما الحرب فإن غلب العقل قتل ذلك الملك ذلك الشيطان الخاص بمضادّته و ذلك بعون من الله سبحانه و ان غلبت النفس الامّارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشيء و لحق بمركزه من الوجود يعبد الله و استولى ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشيء و ذلك بتخلية من الله سبحانه .

اقول كل ملك من جنود الملك الذى على اذن القلب اليمنى موكل بشيء من الخير مثلاً فعل الصلوة موكل بها ملك و الباعث الى فعلها موكل به ملك فاذا مال الوجود بشهوته الى فعلها ليستمدّ به طلب من العقل ذلك و ان يسخر لها الدواعى و الأركان و اعانه الملك المؤيّد مع جنوده و مالت الماهية الى ترك الصلوة و طلبت من النفس الأمّارة بالسوء ذلك و ان تسخر له (لها خ ل) الدواعى و الأركان بالتكاسل و التهاون و اعانها الشيطان المقيّض مع جنوده فيقع بين العسكريين الحرب فإن كان الغالب عسكر الوجود تسلّط الملك الخاص بفعل الصلوة على الشيطان الخاص الموكل بترك الصلوة فيقتله و يجلس مكانه فيتباعد الشيطان^١ و تخرج عن محل الترك للصلوة و تحيط بذلك الملك الجالس

^١ (فتباعد الشياطين نسخة . م . ص)

كثير من الملائكة ولا يزال الحكم هكذا مثلاً كل حين يقتل ملك شيطانا حتى تستولى الملائكة على مملكة النفس الأمارة من القلب فتأسرها الملائكة و يأتون بها الى العقل فيعلمها مما علّمه الله حتى تكون مطمئنة فتكون اخت العقل بان تريد ما يريد وعليه تأويل قوله تعالى فإن تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فاحوانكم في الدين . وان كان الغلبة لعسكر الماهية تسلط الشيطان الموكل بترك الصلوة^١ واستولى باعوانه على الترك وجرى القضاء على الشخص بالخذلان والعياذ بالله خرج ذلك الملك الموكل بفعل الصلوة ولحق بمركزه يعبد الله و جلس الشيطان يعبد الماهية من دون الله و يجرى باعوانه في الأركان فتكسل عن فعل الصلوة ويجلس الدواعي الى فعل الصلوة من جهة العقل و يطلقها من جهة النفس الأمارة ولا يزال هكذا حتى يرتفع العقل عن محله و تستولى النفس على ذلك المحل وتعلّم مما ابتدعه الماهية من سنن ائيتها حتى يكون ذلك المحل اخاً للنفس الأمارة يريد ما تريد وهو النكراء وهو الشيطنة و يجرى القضاء بتأويل قوله تعالى و ان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم و طعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر الآية ، و المراد بالنكتة البيضاء التي في القلب هي نور العقل و بالنكتة السوداء التي فيه هي ظلمة النفس الأمارة كما في الأخبار و المراد ببياض القلب و بسواده بغلبة احدى النكتتين هو ما اشرنا اليه من حال صفة القلب عند غلبة العقل و الملك و جنوده او غلبة النفس الأمارة و الشيطان و جنوده كما اشرنا اليه فافهم .

قلت : و لذلك مثال و بيان على سبيل الاشارة فالاول اعلم ان الشمس اذا اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس و ظهر الظل من خلفه و لولا الجدار لما ظهر نور الشمس و ان كان منها و لولا الشمس لما ظهر الظل من الجدار و ان كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار و الظل من الجدار بالشمس و اعلم انا نريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس .

^١ (بترك الصلوة على الملك الموكل بفعل الصلوة نسخة . م . ص)

اقول انّ ما نحن بصدد بيانه من ابتداء هذه الفائدة بيان صدور افعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث يتحقق المنزلة التى هى الحق بين المنزلتين الباطلتين اللتين هما الجبر والتفويض وقد قدّمنا ما فيه بيان منشأ الاختيار وكيفية صدوره وهنا ذكرنا مثلاً لصدور الأفعال من المكلفين على نحو ما ذكرنا من المنزلة بين المنزلتين اذ لا يصدر فعل من افعال المكلفين ممّا امروا به او ندبوا اليه او نهوا عنه الاّ على نحو لا يكون الفاعل مجبوراً بحيث يفعل بغير اختياره ولا مفوّضاً اليه بحيث يفعل ما يشاء بل على حال وسط وهو انه مختار والله تعالى سبحانه لم يفعل فعله ولم يشاركه فيه ولم يكن مستقلاًّ مفوّضاً اليه بان اهمله الله فى ملكه يفعل فيه ما يشاء كيف يشاء وذكرت للمنزلة الحق مثلاً وبياناً اما المثال وهو النور الواقع على الجدار عند طلوع الشمس وعكسه وذلك ان الشمس اذا طلعت ولم يقابلها كثيف كالأرض والجدار لم يظهر لها النور المنفصل اعنى الشعاع الواقع على الجدار وانما قلّت المنفصل لأئى اريد انه انما يظهر بقلبه كالجدار وقبل الجدار ليس موجوداً فى الأكوان وانما هو موجود فى الامكان لأنه من الشمس بمنزلة صورتك التى تظهر فى المرآة فانها قبل المرآة لم يكن^١ شيئاً مكوّناً وان كانت شيئاً ممكناً ولو كانت متصلة بك لكانت لازمة لك موجودة بوجودك وجدت المرآة ام لم توجد كما فى صورتك القائمة بك ولهذا قلنا المنفصلة فالنور الواقع على الجدار لم يكن موجوداً مع الشمس ولهذا يقوى ويضعف ببياض الجدار وصقالته وعدمهما وهو فى الحقيقة نور ظهورها للجدار لا النور الذى هو قائم بجرمها الاّ انه من تجلّيها فهو منها بالجدار لأنّ ظهورها^٢ متوقف على كثافة الجدار فاذا طلعت وقع نور تجلّيها على وجه الجدار وظهر ظل الجدار من خلفه من الجانب الآخر والظلّ ليس من الشمس و انما هو من الجدار لكنه لا يظهر من الجدار الاّ بالشمس فكان ظهور النور ليس

^١ (لم تكن شيئاً مكوّناً)

^٢ (ظهوره شيئاً مكوّناً)

من الشمس ليقال ان الجدار ليس هو المستنير و لا من الجدار ليقال انه هو المنير و انما هو بين بين يعنى الاستضاءة انما تحققت بقابلية الجدار اى بكثافته فهو الفاعل لها الا انه بالشمس لأنها منها و كان ظهور الظل ليس من الشمس ليقال انها هي الظلمة الكثيفة و لا من الجدار ليقال انه مستقل بايجاده طلعت عليه الشمس ام لم تطلع و انما الظل بين بين يعنى ان الظل انما يتحقق بقابليته تجلى الشمس من حيث نفسه لا من حيث الشمس و من كثافة الجدار اذ هي حقيقته (حقيقة خل) لأنه فى الحقيقة صفتها فهو مخلوق منها فالجدار مثال المكلف و الاستضاءة عن وجهه مثال الطاعة و الظل من خلفه مثال المعصية فكما ان الاستضاءة و ان كانت فى الأصل من نور الشمس الا انها لا تظهر الا بالجدار كذلك الطاعة و ان كانت من فضل الله و رحمته الا انها لا تظهر الا بفعل المكلف على جهة الاختيار بان يتمكن من المعصية و يتركها باختياره و يفعل الطاعة و لو لم تكن الطاعات باختياره لم يكن مطيعاً لأنه لا يقدر على تركها كما لو جبرت شخصاً على الصلوة فإنه غير مصلٍّ و انما فعل صورة الصلوة خوفاً منك فلم يكن مصلّياً و كما ان الظل و ان كان من الجدار الا انه لا يوجد و لا يتحقق الا بالشمس كذلك المعصية فانها و ان كانت من المكلف الا انها لا يتحقق الا بقدر من الله بان يخليه و يحدث مقتضى فعله الاختيارى اى يحدث صورة عمله الاختيارى لأجل قابلية ذلك الفعل فانها اقتضت ان يحدث الله ذلك كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فإن كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى ان يطبع الله عليها و ايجاد مقتضى قابليته^١ الفعل هو القدر لأنه مساوق للفعل لا سابق و لا لاحق و مثال آخر الصورة فى المرأة فانك اذا قابلتها وجدت فيها و المرأة مستقلة بتحريكها اذا تحركت اى المرأة و ان كنت ساكناً و انت مستقل بتحريكها اذا تحركت انت تحركت الصورة و ان كانت المرأة ساكنة فانت مثال امر الله و مقابلتك للصورة مثال قدر الله و المرأة مثال

^١ (قابلية نسخة م. ص)

المكلف والصورة مثال فعل المكلف في الخير والشرّ فالمكلف مستقل بفعله في الخير والشرّ ولكن بقدر الله بمعنى أنّه لو لا قدر الله لم يكن فعل اصلاً كما ان الصورة التي تكونُ (في خل) المرأة مستقلة بتحريكها لو لا أنّك مقابل للمرأة لم تكن صورة اصلاً فما الذي تحركه المرأة الا اذا كنت حافظاً للصورة بمقابلتك لها كذلك القدر مع فعل العبد فإنّ حفظ الفعل ونشوه وتمامه وامضاء بالقدر و اعلم انا اذا قلنا في نحو هذا المثال الجدار فانا نريد به نفس النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فانك اذا اعتبرته من حيث الشمس كان نورا والمخلوق منه يكون نورا و حيث اعتبرناه من حيث نفسه كان ظلمة والمخلوق منه يكون ظلمة كالظل والليل و لو اردنا بالجدار نفس الجدار لكان لقائل ان يقول ان المثل غير صحيح لأنّ علة الظل اذا كانت كثافة الجدار لم تكن الشمس دليلاً عليه و قد جعلها سبحانه عليه دليلاً يعنى بها يكون فيكون المراد فيما نحن بصدده انه هو المكلف والمكلف لم يكن مركباً من الوجود الذي مثل نور الشمس و من الماهية التي هي ظلمة ذلك النور اى انيته و ظله الذي به ظهر و من شىء آخر مثل الجدار في المحسوس ليكون المكلف مركباً من ثلاثة اشياء و انما هو مركب من شيئين لا غير نور و ظلمة فمثال النور الذي هو الوجود استضاءة الجدار و مثال الظلمة التي هي الماهية ظل الجدار لأنها خلقت من انية الوجود و انفعاله من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الاية و اين الجدار المغاير للنور والظل في الانسان و انما مثلنا بالجدار لكونه صورة نفس النور في ايجاد الظل و الا لكان اجنبياً من الشمس كما في المحسوس و ليست مؤثرة فيه و لا في كثافته و لا فيما منها فلا تكون دليلاً على ظله كما لا يكون زيد دليلاً على صفة عمرو و ظله فالمراد بالجدار في المثال نفس النور من حيث هو هو فافهم ان كنت ذافهم .

قلت فالاستنارة تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور و بالجدار تقوّم تحقّق و الظل تقوّم بالجدار تقوّم صدور و بنور الشمس تقوّم تحقّق ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً فالاستنارة آية الحسنة بفعل العبد من قدر الله و الظل آية المعصية من

فعل العبد بقدر الله .

اقول استنارة وجه الجدار تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور لأنه هو المحدث لها فى وجه الجدار وهو الحافظ بدوام الامداد بلا انقطاع لأنها تجليه بها على وجه الجدار وتقوم الاستنارة بالجدار تقوّم تحقق لأن الجدار^١ علة تكونه الذى هو علة تكوينه فإن قلت هذا على خلاف ما قررتم لأن الذى قررتم ان قيام التحقق انما يطلق على القيام الركنى وانما الموافق لما قررتم انها قائمة بالجدار قيام ظهور قلت الأمر كما قلت ظاهرا ولكن قيام الظهور انما نقوله للفرق بين التحقق المادى الذى هو قيام تحقق وقيام ركنى وبين الصورى الذى اصطلحنا على تسميته قيام ظهور وهو فى الواقع كما هو قيام ظهور بلحاظ ان المادة فى نفسها قبل الصورة وانها قبل حال الاجتماع موجودة فى وجودها الامكانى او (وخل) الدهرى فاذا لحظنا ان علة ظهورها فى مرتبة كونها هو الصورة قلنا ان المادة تتقوم بالصورة قيام ظهور واذا لحظنا ان الصورة جزء ماهية الشئ المركب منها^٢ كالسيرير فإن جزء ماهيته التى لا تتحقق بدونه الصورة الشخصية وان الخشب بدونها لا يدل على السيرير بوحدة من الدلالات الأربع الآل حال انضمام الصورة اليه فإنه يقال ان المادة تقوّمت بالصورة قيام تحقق بلحاظ ان الصورة علة التكوين (التكوّن خل) وهو علة التكوين كما تقدّم فيقال ان المادة قائمة بالصورة قيام تحقق اذ لا يتحقق تكوينها ولا تكونها الا بها فلذا قلت قيام تحقق ولثلايتوجه علينا الاعتراض وان لم يكن صحيحا وهو انه اذا كانت الحسنة من العبد قائمة به قيام ظهور كان العبد غير فاعل لها حقيقة ولما ثبت انه فاعل للحسنة دلّ على ان قيامها به قيام تحقق اى بفعله لأنّ فعله هو صورة الحسنة ومادتها حصّة من امر الله اى من شعاع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله والأمر الشرعى الوارد بالخطاب للمكلفين حامل صورة ذلك الشعاع قال

^١ (الجدار هو نسخة . م . ص)

^٢ (منهما نسخة . م . ص)

امير المؤمنين عليه السلام نحن الصلوة ونحن الزكوة ونحن الأعمال ونحن الثواب ونحن العقاب انتهى ، نقلته بالمعنى من اقواله عليه السلام و اذا عرفت هذا المثال فاعلم ان الله سبحانه ضربه مثلاً لذلك يعرفه من يعرفه اذ لا يعرف حكم المنزل بين المنزلتين الاً بذلك ونحوه والمثل هو آية الممثل ودليله فالاستنارة فى وجه الجدار هى آية للحسنة ومثلها بفعل العبد لأن العبد ليس من فعله الاً صورة الحسنة ومن قدر الله تعالى لأن مادتها من قدر الله تعالى اعنى من امر الله الذى ظهر لفظ الخطاب الشرعى ومعناه على صورته لأن الأمر الشرعى هو صورة امر الله الذاتى اعنى ذلك الشعاع المادى اى النور الذى هو مادة الحسنات والطاعات ولأجل هذا قلنا ان الحسنة بفعل العبد من قدر الله ولا نريد بالقدر المادى الاً هذا الذى اشرنا اليه واما القدر الايجادى الذى هو فعل الله الذى به خلق الحسنة والطاعة من مادة امره الشعاعى ومن صورة فعل المكلف وامثال امره التكليفى فهو فعل الله المتعلق بهندسة المفعولات بحدودها وبه صور الحسنة والطاعة وبه نفخ فيها الروح من امره حتى كانت حورية او شجرة او مسكناً او ملبوساً او مأكولاً او مشروباً او غير ذلك من نعيم جنانه ودار رضوانه فافهم راشداً والظل الذى ظهر بتلك الاستنارة فى خلف الجدار آية المعصية ودليلها من فعل العبد المكلف اى ان صورتها من فعل العبد وانما فرقنا فى صورة الطاعة وقلنا بفعل العبد من قدر الله لأن حقيقتها وجود والله سبحانه خلقه أولاً وبالذات واذا نسبنا ما من العبد الى ما من الله كان ما من العبد طريقاً ومجازاً الى ما من الله كما اذا نسبنا ما من الجدار فى حصول الاستنارة الى ما من الشمس كان طريقاً ومجازاً الى ما من الشمس الا ترى انها اذا غربت الشمس لحقت بها فلذا نقول انها من الشمس واليها تعود وقد قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وفى الدعاء الخير فى يدك والشر ليس اليك وقلنا فى المعصية من فعل العبد بقدر الله لأن حقيقتها عدمية اذ هى مخلوقة من نفس النور من حيث نفسه وانيته لا من حيث المنير فهى ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد لأنها اى صورة المعصية لم تصدر من فعل الله أولاً

و بالذات اذ لم تكن مرادة لنفسها وانما اريدت لغيرها فهي مخلوقة ثانياً و بالعرض و ما ينسب الى قدر الله منها ليس لذاتها وانما هو لتحقيق الطاعة كما مرّ و يأتي فهو عن القدر ثانٍ و بالعرض فلذا قلنا بقدر الله و لم نقل من قدر الله لأنها بعكس الحسنة فلذا قال تعالى في الحديث القدسي الآتي و ذلك اني اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك مني ، كما لو خاطبت الشمس الجدار لقالت انا اولى باستنارتك منك و انت اولى بظلك مني فافهم .

قلت : و الثاني قال الله تعالى في الحديث القدسي و ذلك اني اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك مني و هو معنى ما اصابك من حسنة فمن الله اى انا اولى بها و ما اصابك من سيئة فمن نفسك اى انت اولى بها كما في المثال تقول الشمس يا جدار انا اولى بالاستضاءة منك لانها من نوري و ان كانت لا تتحقق الآبك و انت اولى بالظل مني لأنه منك و ان كان لا يتحقق الآبي .

اقول المراد بالثاني البيان المذكور مع المثال و المراد بالبيان بيان الله تعالى للمنزلة بين منزلتين (المنزلتين خل) لأنه تعالى خلق النور و الظل مثلاً و آية للخير و الشر اى الطاعة و المعصية و قد قال تعالى و تلك الأمثال نبيّنها لقوم يعلمون و قال تعالى و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها الآ العالمون و في قوله تعالى في الحديث القدسي بيان انّ الحسنة منه تعالى اى مددها و مادتها من قدره الذى هو شعاع امره الذى هو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و آله و تكوينها من قدره الذى هو فعله بفعل العبد و هو صورتها كما ان احداث استضاءة الجدار من تجلى الشمس و مادتها من شعاعها المنفصل و صورتها من كثافة الجدار فلذا قال تعالى انا اولى بحسناتك منك لأنّ مادتها من قدره تعالى و ليس من العبد فى الحقيقة الآ صورتها و صورتها و ان كانت جزء ماهية الحسنة لكنها اى الصورة جزء صوري مقدارى و المادى اقوى من الصورى فلذا قلنا هي من ذى المادى و بذى الصورى اشارة على ان الصورة هي قابليتها للايجاد و بالعكس فى المعصية فمن هنا قال و انت اولى بسيئاتك مني لأنّ مادتها من

مخالفته للأمر و صورتها من فعله و المخالفة استدعت الخذلان منه سبحانه فلذا كانت به مادة للمعصية لأن المراد بالمخالفة ليس نفس معاكسة الأمر لأن تلك الصورة هي التي هي^١ فعل العبد و انما المراد منها الأمر المخالف و نريد بكون مادة الحسنة من موافقة الأمر انّها نور الأمر المعمول به اى وجوده و مادة السيئة ظلمة الأمر المخالف اى ماهيته فافهم .

قلت فالحسنة من الله أولاً و بالذات بمعنى راجحية جهة الوجود فيها لرجوعها من جهة قدر الله الى فعله و بالعبد ثانياً و بالذات ايضا لانها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد ترجع الى وجوده الراجع الى فعل الله تعالى و السيئة من العبد أولاً و بالذات بمعنى راجحية ماهيته فيها و بالله ثانياً و بالعرض بمعنى المساواة فى الوجود و تحقّق الماهية بالوجود المتقوّم بامر الله تعالى .

اقول انما قيل الحسنة من الله مع انها فعل العبد لأن جهة وجودها اعنى جهة مادتها راجحة على جهة ماهيتها اى صورتها لرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه الى فعله عز و جل فهي اثر فعله الصادر عنه و اما صورتها فهي فعل العبد المكلف الواقع باختياره و هو ان كان راجعاً الى الوجود لأنه من بعث العقل بطلب الوجود الاّ انه منسوب الى العبد المركب من وجود و ماهية فقد صدر ذلك الفعل عن داعيين ذاتي و عرضي فلا يساوى الذاتى المحض لما فى العرضي من الكراهة الملازمة فلذا رجحت جهة مادة الحسنة على صورتها من وجوه منها جهة الذكورية لأنّ المادة هي اب الحسنة و الصورة امّها و منها خلوص ذاتية المادة و شوب الصورة و منها سبق المادة و اقربيتها و منها ان المادة روح الحسنة و الصورة جسدها كما يشير اليه حديث سيد الساجدين عليه السلام و منها ان مادة الحسنة من امر الله و قدره أولاً و بالذات و صورتها ثانياً و بالذات لكونها من العبد من جهة وجوده المتقوم بامر الله و قدره تقوّم صدور و تقوّم ركني فلاجل ذلك كان ثانياً و ان كان بالذات و لأجل ما ذكر و نحوه قال تعالى

^١ (تلك هي الصورة التي هي نسخة . م . ص)

انا اولى بحسناتك منك واما السيئة فهي من العبد أولاً وبالذات و انما قلنا أولاً وبالذات مع كونها بقدر الله من جهة راجحية جهة ماهيته فيها لأن ما فى السيئة من جهة ماهية العبد ذاتى فى السيئة لأنها كانت برجحان دواعى النفس الأمارة بطلب الماهية فكان ميل ماهية العبد فى السيئة اقوى من ميل الوجود فيها بعكس الحسنة و ميل الوجود فيها بالعرض و التبعية و هو قولنا و بالله ثانياً و بالعرض لأن ما فى السيئة من فعل الله التكويني هو ان اوجدها بمقتضى عمل العبد^١ و انكاره و تركه الحق و من قدر الله انه خذله و وكله الى نفسه و من مفعوله الذاتى اعنى الوجود و هو ميله مع ماهيته بالعرض و التبعية فكل ما فيها من فعل الله سبحانه و من قدره و من مفعوله الذاتى المستمد من النور اعنى الوجود بالعرض و ثانيا و ما فيها من جهة ماهية العبد و ميولاتها و دواعيها بالذات و اولاً و معنى كونها فى كل ما كان من فعل الله و قدره و مفعوله اى الوجود بالعرض أنّها اى ماهية العبد الفاعل للسيئة مساوقة فى الظهور للوجود بمعنى انها خلقت من نفسه من حيث هو لا من حيث النور كما خلق الظل مساوفاً لاشراق الشمس بنورها من نفس النور من حيث هو لا من حيث الشمس و الا لكان نوراً فالماهية راجعة الى نفس الوجود من حيث هو و الوجود راجع الى نور الله الذى هو امره الذى به قام كل شىء.

قلت فمشيئة العبد للحسنة بالذات من مشيئة الله لها بالذات و مشيئة العبد للسيئة بالذات من مشيئة الله بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه و اسلك طريقاً بين هذه الحدود جامعاً لها على نحو ما يأتى و هذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال تعالى فاسلكى سبيل ربك ذللاً.

اقول يعنى ان مشيئة العبد للحسنة هى من ميل الوجود الذى هو حقيقة العبد من ربه فهي مشيئة ذاتية له و للحسنة ايضاً لأن الحسنة ايضاً يرجح فيها جهة النور كما تقدم و هى من مشيئة الله للحسنة بالذات لأنها هى المطلوبة من

^١ (العبد المسمى سجداً - ج)

المكلف ومشية العبد للسيئة ايضاً بالذات لأن هذه المشية من ميل الماهية التي هي حقيقة العبد من نفسه وانيته فهي ذاتية له وللسيئة لأن السيئة يرجح فيها جهة الظلمة كما مرّ فمشيته لها بالذات من مشية الله لها اي السيئة بالعرض لأن السيئة ليست مطلوبة من العبد وانما مكّن من فعلها بان جعلت مشيته وآلات فعله صالحة لها وان كانت انما خلقت للطاعة ليتمكن من فعل الطاعة اذ لو فعل الحسنة ولم يقدر على السيئة لم يكن محسناً ولا يكون محسناً حتى يتمكن من السيئة ويتركها ويفعل الحسنة فكانت السيئة والتمكين منها مطلوباً لله تعالى ثانياً وبالعرض لتتم الحسنة فافهم وقولي واسلك طريقاً بين هذه الحدود الخ ، اريد به انك اذا عرفت ان الحسنة من فعل الله يعنى بمحبته وتأيدته ومن وجود العبد وان السيئة من فعل العبد بتمكين الله له منها لتتم له الطاعة وان الحسنة لكانت من فعل العبد وبقدر الله يعنى بتمكين الله تعالى للعبد منها لأجل ان يتمكن من الحسنة وعرفت ان قدر الله الذى قام به كل شىء هو الحافظ للعبد ولأفعاله الخير والشر كما ذكرنا سابقاً على نحو ما تحفظ المادة صورة السرير و صورة الصنم فكما ان خلق الله الخشب لمنافع العباد لا يكون به فاعلاً لصنم^١ ولا معيناً لعامليه وعابديه كذلك خلقه للقدر المادى لمنافع الخلق لا يلزم منه كونه فاعلاً لأفعال العباد بل هم الفاعلون لأفعالهم لم يشاركهم فيها ولم يهمل العباد فى ملكه وسلكت بين ذلك خارجاً عن كلا الطرفين عن الاجبار والتفويض فقد سلكت سبل ربك ذللاً اي متقادماً لما اشار اليك فى آياته وعلى السن اوليائه من ان الله لا يظلم العباد ولا يهملهم فى ملكه ففى التوسط بين هذين منزلة لا يعلمها الا العالم عليه السلام او من علّمه اياها العالم (ع) كما فى رواية التوحيد عن سيد الساجدين عليه السلام .

قلت : واصل المسألة هو ان تعلم ان الشىء انما يتحقق بوجوده وماهيته و ذلك لأنه (الّا انه خل) لا قيام له بنفسه لا فى افراده ولا فى المجموع وانما يتقوم

^١ (لصنم نسخة . م . ص)

بامر الله قيام صدور فهو قائم به ابدأ قيام صدور فهو طرئ ابدأ واليه الاشارة بقوله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرہ وفي دعاء يوم السبت رواه في المصباح قال (ع) كل شيء سواك قام بامرك .

اقول في هذا الكلام اشارة الى بيان كيفية قيام الأشياء بامر الله لاحتياجها في صدورها وفي بقائها الى الامداد والمدد وذلك لتعلم ان الشيء لا يتحقق الا بوجوده وماهيته فهو متقوم بهما قياماً ركنياً فإنه ليس مستقلاً وانما هو متقوم بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه ام في افراده ان كان ذا افراد ام في اجزائه بل وفي لوازمه واشراقاته واعلم اننا قد اشرنا ان امر الله الذي به تقوم الأشياء يطلق على شيئين: احدهما فعل الله وهو المشار اليه بقوله تعالى الا له الخلق والأمر وهذا تتقوم به الأشياء تتقوم صدور فكل شيء من فعل الله في حال صدوره وبقائه طرئ ابدأ فاؤل آياته كآخره اذ وجوده انما هو شيء بفعل الله سبحانه فلا تحقق له في البروز في عالم الاكوان الا بالفعل فهو منه كالنهر الجارى من ينبوع والآخر اول مفعول صدر عن الفعل وهذا تتقوم به الأشياء تقوماً ركنياً كتقوم السرير وابناء نوعه بالخشب والمراد بهذا الوجود هو الماء الذي جعل منه كل شيء حى وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله فإن الأشياء كلها موادها التي تتقوم بها من اشعتها او اشعة اشعتها والآية المذكورة والدعاء يحتمل الامر منهما^١ على الوجهين بان يكون المراد بالامر العلة الفاعلية او العلة المادية .

قلت الا انه في كل حال نهر يجرى مستديراً استدارة صحيحة وليس قولنا انه نهر يجرى انه دائرة بل هو كرة مجوفة وافعاله ايضا قائمة بامر الله من جهة ما تقومت به ذاته تقوماً تبعياً على نحو ما اشرنا اليه سابقا والمراد بالتبعي ان يكون نسبة ما تقومت به الافعال الى ما تقومت به الذات نسبة الشعاع الى المنير نسبة واحد من سبعين .

^١ (فيهما نسخة . م . ص)

اقول يعنى ائتكَ اذا اعتبرت حال استمداد الشئ فى حال جريان المدد عليه من قوارة القدر وانه لا يمدّ الا بماله وان ما انفصل عنه عائد اليه كان كالنهر الجارى على الاستدارة بان يكون آخره متصلاً باوله بمعنى ان ما ياتيه انما هو مما له وان ما ذهب منه بعد استمداده به عائد اليه مدداً جديداً سواء رجع فى انفصاله عنه وذهابه منه الى غيب الأكوان ام الى غيب الامكان فإنه لا ياتيه ما ليس له ولا منه ولا ياتيه الا مدد جديد من جهة ينبوع استغنائه التى هى مبدأ فيض امداده وتلك ينبوع ليست فى جهة ولا مكان ولا وقت بل تظهر الافاضة عليه من كل جهة فيكون فى استمداده ككرة صحيحة الاستدارة مجوّفة لأنها تدور على نقطة هى علتها لا الى جهة واعلم ان بعض من وصل الى ساحل هذه اللبّة قال بأن الشئ لا يوجد بعينه فى آئين بل يتبدل فى كل لحظة تبدلاً سَيّالاً فهو فى كل آن غير ما قبله وما بعده مغايرة حقيقية (حقيقة خل) لأنه نهر يجرى والنهر فى كل لحظة هو غير ما قبل ذلك وما بعده فالذهاب منه لا يعود ابداً والأتى اليه لا ينقطع ابداً وقد اخطأوا وغلطوا لأنه لو كان كما يقولون لكان فى جميع احواله جديداً طرئاً فلا تتصف ذاته بطاعة ولا معصية لأنها كلها تذهب ولم يبق شئ منها له ولا عليه فيأتى يوم القيامة لا ثواب له ولا عقاب عليه لذهاب كل جارية مع ما كسبت وفناء كل طبيعة بما اقتضت وليس كذلك بل قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وقوله سيجزيهم وصفهم وقوله ولكم الويل مما تصفون ، ان هذا ما كنتم به تمترون وامثال ذلك تنادى بعدم فناء شئ منهم ولا من اعمالهم فلما دل الدليل على عدم الاستقرار والثبات وعلى عدم الاستغناء عن الامدادات ظهر بان اعمالهم لازمة لهم وليس الابقائهم وقد قال عليه السلام وانما خلقتكم للبقاء وانما تنقلون من دار الى دار ، وهذا كله مترتب على ما اشرنا اليه من انه نهر يجرى مستديراً ويستمد اوله من آخره وعائده من ذاهبه وانه لا يمدّ الا ممّاله فإن ما ذهب عنه ولحق بغيب كونه او بامكانه هو ما يمدّ به وفائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الأوصاف والأعمال انه اذا تكرر فى

اطوار الكسر والصوغ والحل والعقد نَعَمَت اجزائه و تَلَزَزَت ذراته وقويت
بنيته وصفت طينته وترقّت بتكرار الحل والعقد والكسر والصوغ الى غايات
كمالاته لتردده فى مراتب اطواره وهذا ظاهر لمن عرف كيفية تكوين الأشياء
فى مراتب اطوارها فإنّ الياقوت انما عَزَّ وتميَّز عن اصله الذى هو التراب بكثرة
السحق والحل والعقد والطبخ على النظم الطبيعى حتى تَخَلَّص عن الأوساخ و
الأعراض وزالت عنه الغرايب ونضج بكرّ الكواكب عليه فكذلك جميع الأشياء
فلذا تنتهى الى غاية كمالاتها من غايات الخيرات او الشرور وقولى وافعاله ايضا
قائمة بامر الله تعالى الخ ، اريد به ان افعال المكلف من حيث كونها محفوظة
بامر الله أنّها قائمة بامر الله الذى هو فعله والذى هو مفعوله الأوّل من جهة ما
تقومت به ذاته يعنى ما تقومت به الأفعال مطلقاً اى صدوراً و امداداً هو ما
تقومت به الذات فنسبته الى ما تقومت به الذات نسبة الأفعال الى الذات فكما
انّ الأفعال صفات فعلية للذات كذلك الأمر الذى تقومت به الأفعال صفات فعلية
كذلك لما تقومت به وهى نسبة الشعاع الى المنير ورتبته فى الشدّة والضعف
نسبة الواحد من السبعين وهو جارٍ فى الأفعال كجريان اصله فى الذوات بمعنى
ان الذوات قائمة بالأمر الفعلى قيام صدور و بالأمر المفعولى قياماً ركنياً كذلك
الأفعال قائمة بالأمر الفعلى الذى تقومت به الذوات قيام صدور كأصله و بالأمر
المفعولى الذى تقومت به الذوات قيام تحقق اى قياماً ركنياً ولكن لا يشتهبه
عليك من كلامنا انا نريد انّ الأفعال صادرة بأمر الله ليكون المكلف مجبوراً و
انما نريد به ان هذه هى الحافظة للأفعال و فاعلها المكلف كما قلنا سابقاً ان
الحافظ للصورة التى فى المرأة من حيث التقوم الصدورى والركنى هو مقابلة
الشخص لها ومع هذا فهى اى المرأة مستقلة بتحريكها وتسكينها مما هو من
جهتها كما ان امر الله تعالى مستقل بتحريكها وتسكينها مما هو من جهته فافعال
المكلف الاختيارية مستندة فى صدورها اليه على جهة الاستقلال لا الى حافظها
كما توهمه كثير من اهل المعرفة كالملا محسن و شيخه الشيرازى واضرابهما
فانهم كثيراً ما يقولون بأن المنزلة التى بين المنزلتين لا يعثر عليها اهل الظاهر و

لا يعرفها إلا اهل الكشف والشهود وربما يتنوها فقال الملامح محسن في كتابه
 قرّة العيون ما معناه كما ان خلق الموصوفات متفرد به البارى سبحانه لا يشاركه
 فى صنع شىء منها احد من خلقه كذلك خلق الصفات والأفعال^١ و معلوم عند
 كل من نظر عبارته وفهم مقصوده منها انه قول المجبّرة بان افعال العباد من الله
 اذ لا مؤثر فى الوجود إلا الله ونحن نتبرأ الى الله من هذا القول بل افعال العباد
 منهم وهم لها فاعلون كما قال سبحانه ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون
 وان كنّا نقول بأن الله حافظ للمكلف ولأفعاله بامرّه بمعنى انه تعالى سبق لهم^٢
 ولأفعالهم بامرّه تعالى إلا ان افعالهم صادرة منهم باختيارهم هم لها فاعلون على
 الاستقلال لم يشار كههم سبحانه فيها ولم يكن فاعلاً لها .

قلت فالذات قامت بامر الله و افعالها قامت بنور ذلك الامر و اختلافها على
 حسب اختلاف مراتبه من ذلك الامر فالامر هو الحفيظ لها كما ذكرنا والفعل
 المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحفظ الاستناد من ذلك الامر ايضا والى
 هذا المعنى الاشارة بقول الرضا (ع) هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما
 اقدرهم عليه .

اقول هذا الكلام تكرير لبيان كون امر الله حافظاً للعبد المكلف ولأفعاله
 والمكلف المحفوظ بهذا الأمر فاعل لأفعاله المحفوظة بنور ذلك الأمر اذ لو
 لم يحفظ المكلف لم يكن شيئاً بحيث يفعل او لا يفعل ولو لم يحفظ له فعله
 لما قدر ان يفعل شيئاً لم يحفظ له و عليه فقلت الذات قامت بامر الله الذى هو
 فعله قيام صدور و بامر الله الذى هو مفعوله الأوّل قيام تحقق يعنى قياماً ركنياً
 فكان امر الله الفعلى حافظاً لها بالايجاد و امر الله المفعولى كان حافظاً لها
 بالامداد فبالوجهين كانت شيئاً يصح التكليف لها ويقع منها الفعل و افعالها اى
 افعال الذات قامت بنور ذلك الأمر الذى قامت به الذات و ذلك النور هو صفة

^١ (و الأفعال فانها صفات نسخة م . ص)

^٢ (مبق لهم نسخة م . ص)

الأمر لأنه أمر من امر الله وهو شيان كالأمر فصفة فعل الله قامت بها افعال الذات قيام صدور و صفة مفعول الله قامت بها افعال الذات قياماً ركنياً وهذا مثل ما في الذات واعلم اني قد كشفت لك من سرّ القدر ما لاتجده في غير هذا الكتاب الا فيما كتبناه في غيره وذلك من اسرار اخبار الاثمة الأطهار عليهم السلام وليس من الانتحال ولا من التوهم والخيال ولم ابق عنك في هذا الا ما لايسعه في المقال^١ وانا اوقفك على ما كتّمته فإن وصلت الى حدّه من مصدره فهمته والا فلا تفهمه وإياك ان تخرج عن حدود الحق الذي ذكرته وانا اذكره واقول ان افعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على الاستقلال بالله اي ان موادها من امر الله الفعلي ايجادا ومن امر الله المفعولي امدادا فلا يشتبه عليك من قولي انها قائمة بصفة امر الله الفعلي قيام صدور و بصفة امر الله المفعولي قياماً ركنياً ان الأفعال ليست صادرة من المكلف على جهة الاستقلال بل هي صادرة من المكلف على الاستقلال اذ جميع صورها منه على النحو الذي ذكرناه وهذا الذي ذكرته لك هو الذي كتّمته عنك فإن بينه لك صاحبه عليه السلام فانت تفهمه وان وقفت على حدود ظاهر كلامي فانت تسلم مع انك تفوز بالسهم الأوفى من النصيب بالمعلى والرقيب وان اردت ان تتخطا الى قعره بغير تبين صاحبه عليه السلام قلت بالاجبار وان تنزلت عن حدود ظاهر كلامي قلت بالتفويض واعلم انّ في قعره شمس تضيء لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد فمن تطلع عليها فقد ضاّد الله في حكمه و نازعه في سلطانه و كشف عن ستره و سره و باء بغضب من الله و مأواه جهنم وبئس المصير و من منازعته (مَن نازعه خل) في سلطانه تعالى ان تنحطّ عن حدود ظاهر كلامي فإنّه قول بالتفويض فافهم وقولي وحفظ الاستناد من ذلك الأمر ايضا ، اريد به انّ الاستناد نفسه اعنى استناد الفعل الى فاعله من ذلك الأمر لكنه من نوره فهو نور نوره و صفة صفته على ما قرّرنا و قول الرضا عليه السلام هو المالك لما ملّكهم ،

^١ (لايسعه المقال نسخة . م . ص)

نفى التفويض بقوله هو المالك ونفى الجبر بقوله لما ملّكهم ولم يقل لما ملكوا وكذا قوله عليه السلام على ما اقدرهم عليه ، لأنه عليه السلام يشير الى الدقيقة التي فيها انى كتمتها عنك وان كنت يّنتها لك لأن فهمك لها موقوف على تعليم العالم عليه السلام ففتهم هذا الكلام المكرّر المردد والله سبحانه ولى التوفيق .

قلت والاختيار الذى فى العبد نشأ من اقتضاء الضدين الوجود والماهية لاقتضاء ما لهما كما مرّ ومن خلق الآلة الصالحة للمتضادين ومن الاستطاعة للفعل فى الفعل ومن امكانها قبل اى الصحة وهى التى يكون العبد بها متحرّكاً مستطيعاً للفعل ولأنه اثر المختار فتكون مختاراً قال تعالى فجعلناه سمياً بصيراً . اقول انا قد اشرنا فى الشرح الى بيان منشأ الاختيار وهنا ذكرناه فى المتن والضدان هو الوجود والماهية والمكلف مركب منهما وكل منهما بسبب افتقاره يقتضى الميل الى ما هو من نوعه للاستمداد منه ما له مما تقوم به فاختيار المكلف نشأ من تركيبه من اقتضاء كل من الضدين اللذين تركّب منهما ومن الآلة المخلوقة^١ لتحصيل ما يقتضيه كل واحد من الضدين حيث خلقت صالحة لكل من الميلين ومن الاستطاعة لما يشاء من افعاله فإنّه تعالى خلق فيه استطاعة امكانية سابقة على الفعل جائزة الحصول له واستطاعة فعلية واجبة الحصول (لّه خل) مع الفعل لا قبله ولا بعده وهى المفسرة فى الأخبار بأنها الصحة التى بها يكون العبد متحرّكاً مستطيعاً للفعل وممّا دلّ عليه قوله تعالى فجعلناه سمياً بصيراً اى مختاراً يعرف الخير والشر والجيد والردى لأنه اثر فعل المختار و الأثر يشابه صفة مؤثره التى هى منشأ الأثر .

قلت فاذا فعل العبد المختار المتقوّم بامر الله الفعل المتقوّم بنور امر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل فعله وحده بقدر الله لأن الفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم إسناداً الى فاعله والى ذلك يشير تأويل قوله تعالى ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً أفقدر الله

^١ (المخلوقة له نسخة . م . ص)

رُوح فعل العبدِ وفعل العبد جسده وهكذا فى كل حركةٍ وسكونٍ وهو سرّ الامر بين الامرين .

اقول اذا فعل العبد المختار من جهة تركّبه من شيئين متضادين لكل واحد منهما داعٍ يبعثه على خلاف داعى الآخر كان قادراً على فعل ذلك الفعل المأمور به او المنهى عنه بباعث احد جزئى ذاته وعلى تركه بباعث الجزء الآخر وتركّبه من الباعثين المختلفين هو منشأ الاختيار وقد قدّمنا ان انبعاث الداعيين لا يكون دفعة لاستلزام ذلك انفكاك كل عن الآخر المستلزم لفناء المركب منهما وانهما ينبعثان على التعاقب وقد سبق ان كل شىء فهو محفوظ فما دامت شيئته محفوظة عليه فهو شىء تنسب اليه الأفعال والأفليس شيئاً أصلاً وهو المراد بقولنا المتقوم بامر الله والفعل كذلك فإنّ فعله انما هو شىء فى نفسه ومنه انما هو بحفظ نور امر الله كما بيّنا سابقاً فالعبد فاعل وتارك بقدر الله اى بامر الفعلى ايجاداً وبامر المفعولى امداداً واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله هذا هو المراد فى قولنا بان العبد مستقل بايجاد فعله واحداثه لأنه انما كان فاعلاً بقدر من الله وهو الامر الفعلى والامر المفعولى وهو معنى قولنا فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم استناده الى فاعله ومعنى الاشارة بتأويل قوله تعالى ثم قبضناه اليها قبضاً يسيراً انّ الظل مددناه وقبضناه بعد مدّه (مدّة خل) قبضاً يسيراً بالتدريج مسائرته له من المسائرة بمعنى المصاحبة يعنى انا قبضناه ولم نخله من ايدينا وهو من ظاهر الظاهر والظل آية فعل المكلف فإنّه وان كان بفعل المكلف مستقلاً به لكننا حافظون له بالايجاد والامداد ليتمكن المكلف من احداثه والألم يكن شيئاً فلا يحدث المكلف ما ليس بشىء فقولى فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده ، اريد به ما ذكره على بن الحسين عليهم السلام^١ من أنّ القدر والعمل كالروح والجسد فكما ان الروح بدون الجسد لا تحسّ والجسد بدون الروح لا حراك فيها كذلك القدر والعمل فلو

^١ (عليهما السلام نسخة . م . ص)

لم يكن القدر بموافقة من العمل لم يعرف الخالق من المخلوق و كان القدر شيئاً لا يحسّ ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يتم و لم يمض و لله فيه العون لعباده الصالحين انتهى ، نقلته بالمعنى او بما يقرب من اللفظ والمعنى فى تمثيله عليه السلام بالروح والجسد ما ذكرناه مكرراً من ان كل شىء فايجاده من فعل الله وامداده من امر الله وان المكلف و افعاله من هذه المقولة الا ان صورة الأفعال هو محدثها باختياره كما مثلنا سابقاً بالصورة التى فى المرأة ان مادتها من صورة المقابل القائمة به اعنى ظلّها المنفصل القائم بها قيام صدور و القائم بالمرأة قيام عروض و حلول و القائم بصقالتها و هيئتها قيام ظهور و صورة الصورة من صقالة المرأة و هيئتها فما من صورة المقابل حافظ للصورة فى المرأة عن التهافت و الفناء و الاضمحلال لأنّ صورة المقابل المتصلة به حافظة للصورة فى المرأة بظلها الذى هو مادة الصورة فى المرأة و هو بمنزلة قدر الله فى فعل المكلف و ما من المرأة من صقالة و اعتدال و اعوجاج او كبر او صغر او بياض او سواد او طول او عرض هو صورة الصورة التى فيها من المقابلة و ذلك شىء احدثه المرأة فهى مستقلة به احدثه^١ اعنى صورة الصورة كما انها مستقلة بتحريك الصورة المحفوظة فكذلك المكلف مستقل باحداث صورة فعله و بتحريك مجموع الفعل اعنى ما من القدر من مادته و ما منه من صورته كما مرّ و كل حركة و سكون فقدر الله حافظ له كما قلنا من انه روحه والحركة و السكون جسده فافهم فإنّ هذا هو سرّ الأمر بين الأمرين و من هنا قلت :

و مثال ذلك التقوّم كما تقوّم الاستضاءة فى الجدار بنور الشمس فالامر وجه الشمس و النور الذى هو الماء نور الشمس المنبثّ و الاستضاءة فى الجدار وجود الانسان و الجدار الذى اشرنا اليه و هو نفس الاستضاءة من حيث هى ما هيته و فعله المنسوب اليه هو مثل الانعكاس عن الاستضاءة و هو نوعان فما انعكس عنها من جهة نور الشمس فهو خير و نور و حسنة و طاعة و ما انعكس

^١ (مستقلة باحداثه نسخة . م . ص)

عنها من جهة نفسها فهو شر وظلمة وسيئة ومعصية فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود والثانى فعل النفس عن الماهية فتفهم .

اقول قولى ومثال ذلك التقوم الخ ، مبنى على قاعدتى من تكريرى لما اذكره فانى اكرّره مراراً كثيراً^١ ليتفهمه الطالب بكثرة ذكره مرّة بعد اخرى وذلك لعدم انس الأذهان بمثل هذه المعانى وبعدها عن مدارك الأفهام حيث لم تذكر فى كتاب ولم تجرّ فى خطاب وانما اشارت اليها الأخبار اشارة خفية لأولى الأبصار وذلك ان تقوم حسنات العبد وطاعاته بقدر الله مع انها منسوبة الى العبد وحادثه بفعله كتقوم الاستضاءة التى ظهرت فى وجه الجدار بنور الشمس لأنّها هى انعكاس نور الشمس الّا أنّها لا تظهر الّا بالجدار فكان الجدار هو المحدث لها فى الظهور وان كانت من نور الشمس لأنّها قائمة بنورها الفعلى قيام صدور وبنورها المفعولى قياماً ركنياً لكنها لا تتحقق فى الأعيان الكونية الا بالجدار كذلك الطاعة فانها وان كانت من نور الوجود الأوّلى المفعولى وبنور الوجود الأوّلى الفعلى كما مرّ الّا أنّها لا تتحقق فى رتبة كونها الا بفعل العبد وكذلك تقوم سيئاته ومعاصيه بقدر الله العرضى المعبر عنه بالتخلية والخذلان فى ظاهر الشريعة فامر الله الذى تقومت به الطاعة أولاً وبالذات مثله وجه الشمس وهو المرئى المضىء لأنه بمنزلة الأمر الفعلى والأمر الذى منه مادة الطاعة اعنى النور الذى هو الماء يعنى الذى جعل منه كل شىء حتى اعنى المفعول الأوّلى (الاول خل) مثل^٢ نور الشمس المنبث من فعلها وهو الذى كانت منه استضاءة الجدار بالانعكاس والاستضاءة فى الجدار مثل وجود الانسان فى تكوينه والجدار نعنى به نفس الاستضاءة التى هى وجود المكلف وهذه النفس هى ماهية المكلف لأنّ الماهية نفس الوجود من حيث هو هو وفعل المكلف للطاعة المنسوب اليه على الاستقلال مثل انعكاس النور عن الاستضاءة

^١ (كثيرة نسخة . م . ص)

^٢ (مثله نسخة . م . ص)

التي هي مثل الوجود والمنعكس عنها هو النور الممازج للظل هذا اذا جعلت الاستضاءة مثلاً للوجود ولو جعلتها مثلاً للحسنة كان الظل مثلاً للسيئة فما انعكس عن الاستضاءة ان جعلتها مثلاً للوجود من جهة نور الشمس مثل للطاعة الصادرة عن دواعي العقل بطلب الوجود وهو خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عن الاستضاءة ان جعلتها مثلاً للوجود ايضاً من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس فهو مثل للمعصية الصادرة عن دواعي النفس الأتارة بطلب الماهية وهو شر وظلمة^١ ومعصية فالنوع الأول اعنى الخير والنور والحسنة والطاعة فعل العبد من جهة دواعي عقله والعقل انبعث الى هذه الخيرات من جهة ميل الوجود اليها وطلبه من العقل ان يسخر الأركان في تحصيلها و كل ذلك بمؤونة^٢ من الله بمدده من قضاء الخير والنوع الثانى اعنى الشر والظلمة والسيئة والمعصية فعل العبد من جهة دواعي نفسه الأتارة وهى انبعثت الى هذه الشرور من جهة ميل الماهية اليها وطلبها من النفس ان تسخر الأركان في تحصيل هذه الخباثت و كل ذلك بتخلية و خذلان من الله و ذلك مقتضى قضاء الله بسوء فعل العبد و خبت نيته و ما ربك بظلام للعبيد .

قلت : و اعلم ان الماهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً و اذا لم توجد لم يوجد الوجود لانها شرط لايجاده و تمام لقابليته للايجاد كالعكس و انما قالوا انها عدم ماشمت رائحة الوجود لانهم يريدون انها لم توجد أولاً و بالذات قط لا انها لم توجد اصلاً بل هى موجودة بفاضل ايجاد الوجود كما قلنا آنفاً و ذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الاثار والصفات هذا فى الظاهر .

اقول^٣ ان الماهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً بها لأنها هى

^١ (و ظلمة و سيئة نسخة . م . ص)

^٢ (بمعونة نسخة . م . ص)

^٣ (اقول اعلم نسخة . م . ص)

هويته من نفسه والشئ لا يكون شيئاً إلا بهويته فهي دعامته التي لا يتقوم إلا بها وهي كذلك بمعنى انها اذا كانت هي هوية الوجود لا تتحقق بدونه لأنه اذا لم يكن فلا هوية فهو شرط كونها وتحقيقها وهي شرط ظهوره وقابليته واما قولهم انها ما شمت رائحة الوجود فهي عبارة متلقاة من كلام المتقدمين وهم يريدون بها انها موجودة ثانياً وبالعرض لأنها لم تكن مقصودة لنفسها وانما طلبت لتوقف ظهور المقصود عليها اعني الوجود الذي هو المراد أولاً وبالذات الا ان المتأخرين من الحكماء كثيراً منهم لم يفهموا مرادهم من ذلك لأنهم غلطوا في كثير من مرادات المتقدمين وكانت الحكمة محفوظة بالوحي النازل على الأنبياء صلوات الله عليهم وتلقوها الحكماء المتقدمون عنهم فلما انفردوا عن الأخذ منهم كما جرى للمشائين والرواقيين فانهم ربما فهموا من تلقاء انفسهم اشياء لا تجرى على قواعد وحي الله سبحانه وخصوصاً حكماء الاسلام لتلك العلة ولأن المترجمين لكلامهم المكتوب في كتبهم باليونانية ربما ترجموا كل لفظة على حدة فيقع الغلط والخطأ اذ قد يكون المعنى لا يتأدى إلا بالمجموع كما لو ترجمت قول الفارسي قَسَمَ بخُورٍ فقلت قسم بمعنى اليمين و بخور بمعنى كُلٌّ فإنه يبطل المعنى ويكون غير مراد الفارسي لأن مراده احلف وعلى ترجمتك يكون المعنى كل اليمين فلما كثر الخطأ من اجتهاد الحكماء من انفسهم من غير اخذه من قواعد الوحي كما نزل بل ربما قرعوا عليه ما لا يدخل تحت قواعده ومن الخطأ في الترجمة ومن تجويز سوء الفهم اختلف رأى المتقدمين مع المتأخرين وبرهان هذا ما نص عليه حقاظ الشريعة محمد وآله عليهم السلام فانهم قد يتنوع عن الله تعالى دقيق الحكمة وجليها^١ بما يطابق العقول ويطابق قواعد التوحيد ويطابق القرآن المجيد وهؤلاء المختلفون في الماهيات فقالوا فيها بالأقوال المتعددة فمنهم من قال انها مجعولة مطلقاً وبعضهم لم يقل بل قال بعدم كونها مجعولة وبعضهم فرق بين مرتبتها في الأعيان

^١ (جليها نسخة م. ص)

و مرتبتها في العين فقال به في الثانية دون الأولى و بعضهم قال جعله تعالى متعلق أولاً وبالذات بها و بالوجود ثانياً و بالعرض فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهية على معنى انه لا يحتاج لجعل جديد و بعضهم على العكس من ذلك فجعل الماهية تابعة لجعل الوجود على أنها لا يحتاج^١ الى جعل جديد و بعضهم قال لجعلها^٢ بمعنى انها فائضة من الله سبحانه في الأعيان دون العين و بعضهم قال ان الجعل تعلق بها و اطلق و بعضهم قال تعلق الجعل بها بمعنى انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الثانية بصور شؤونه المستجنة في غيب هوية ذاته بلا تخلل ارادة و اختيار بل بالايجاب المحض و بعضهم قال انها ليست مجعولة بل هي صور علمية للأسماء الالهية التي لا تأخر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان اي بالوقت بمعنى ان ظهورها مساوق لأزليته و ان كانت بعده في الرتبة فهي ازلية ابدية غير متغيرة و لا متبدلة و بعضهم قال و المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير و بعضهم قال بجعل استعداداتها ايضاً و اطلق و بعضهم قال بمعنى انها فائضة من الحق سبحانه الخ ، من غير طلب منها بلسان حالها اليه و بعضهم قال بطلب منها بلسان حالها اليه و بعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمه و بعضهم قال انها من مقتضياتها و مقتضى الذات لا يتخلف عنها ، الى غير ذلك ما تضمنته^٣ تلك العبارات عنهم و هذه الأقوال الخمسة عشر ربما تداخل بعضها في بعض و منشأ تكثرها ما قال امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثرها الجاهلون او الجهال على اختلاف الروايتين و بالجملة الماهية ان كانت شيئاً فالله سبحانه خالقها و الافهى تكون قديمة غيره تعالى او تكون هي الله اذ الشيء لا يخرج عن ذلك فإن كانت مخلوقة تم المطلوب و ان كانت قديمة غيره تعددت القدماء و ان كانت هي الله العياذ بالله لم يجز ان تكون ماهية لزيد و عمرو و الا

^١ (لا يحتاج نسخة . م . ص)

^٢ (جعلها نسخة . م . ص)

^٣ (الى غيرها مما تضمنته نسخة . م . ص)

على الآراء الباطلة المبنية على القول بوحدة الوجود التي ثبت الاجماع على كفر قائلها وان لم تكن شيئاً فلا معنى للاسناد اليها بجعل او عدمه والحق انها شىء محدث خلقها الله من نفس الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود وماهية اى من مادة وصورة وهو قول الحكماء الالهيين الاولين كل ممكن زوج تركيبى يعنى ان كل ممكن مركب من شيئين حادثين وهذا هو الذى يجرى على قواعد الاسلام وضوابط التوحيد وبراهين العقول وتبيان الوحي وقولى انها موجودة بفاضل ايجاد الوجود ، قد تقدم الكلام فى بيانه وان المراد بهذا الفاضل هو نور الفعل المحدث للوجود وهذا النور فعل مشتق من فعل الله الذى صدر عنه الوجود فراجع هناك وقولى وذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الآثار والصفات اذا نسبت الى المؤثرات والى الموصوفات وقد اشرنا فى تأليفاتنا الى وجه ذلك العدد من ان كل شىء فهو مربع الكيفيات مثلث الكيان لانه حرارة ورطوبة وبرودة ويوسة وجسم ونفس وروح فكل شىء جوهر او موصوف ذو سبعة فاذا نسب الى الصفة والعرض^١ اللذين فى الرتبة الثانية كان سبعين لأن السبعة فى المرتبة الثانية سبعون والصفة والآخر واحد منها لانه عرض ولو كان من نوع موصوفه كان واحداً من عشرة فافهم .

قلت : واما فى الحقيقة المطابقة للواقع فهى موجودة بوجود آخر مستقل فى نفسه وان كان مترتباً على الاول فإن نسبة وجوده الى الاول كنسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر وذلك لأن الاول من تمام قابلية وجودها للايجاد فالوجود فى الاول موجود بالايجاد الذى هو الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه .

اقول ان الماهية فى الواقع وهو الذى خلق الله عليه خلقه وفى نفس الأمر وهو الذى قام عليه الدليل القطعى موجودة بوجود الآخر اى ايجاد آخر غير ما به

^١ (الى الجوهر والعرض نسخة . م . ص)

ايجاد الوجود وان كان مترتباً عليه لأنه من نوره وشعاعه كما تقدم فإن نسبة ايجادها الى ايجاد الوجود كنسبتها اليه وهو نسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر وذلك لأن وجود الوجود من تمام قابلية الماهية للايجاد فهو لها كالجوهر للعرض فالوجود حادثه (احدائه خل) الفعل بنفسه لا بوجود آخر لأنه هو المادة والمادة لم تكن موجودة بمادة اخرى بل بنفسها بخلاف الماهية فانها موجودة بالوجود هكذا قالوا وانا بين لك ما هو الواقع وهو ان الماهية موجودة بنفسها كما في الوجود لكن لما كان الوجود في الحقيقة هو المادة كان مادتها نفسها فيكون وجودها مادتها وهي نفسها وهي ماهيته فإن قلت انها موجودة بالوجود فهو صحيح بمعنى ان مادتها موجودة به وهي ماهيته وان قلت انها موجودة بنفسها كما في الوجود فهو صحيح بمعنى ان ماهيتها بنفسها فقولى فالوجود في الأول اى في الوجود وهو نفسه لأنه هو المادة وهو محدث بالايجاد الذى هو فعل الله والوجود فى الثانى كما يأتى اى فى الماهية وهو نفسها.

قلت ألا ان ايجاده بنفسه ادارته على نفسه كرة تدور على كرة تدور على نقطة هي الحركة الكونية من الفعل والكرة الظاهرة تدور على خلاف التوالى والباطنة على التوالى وفى الثانى موجود بنور ايجاد الاول من الفعل وهو نقطة تدور نفس الماهية عليها على خلاف التوالى والماهية تدور على نفسها على خلاف هيئتها وخلاف التوالى وعلى الوجود فى جهة غير جهته.

اقول يعنى ان ايجاده بنفسه عبارة عن ادارته فى احداثه على نفسه كرة تدور فى استمدادها من علتها على كرة هي علتها وهذه العلة فى استمدادها من علتها تدور على علتها التى هي علة العلة وهي نقطة وهي الحركة الكونية اى التكوينية من الفعل وهي الفعل الخاص بها من الفعل الكلى والكرة الظاهرة اعنى الوجود يدور على التوالى من جهة كونه مطيعاً فى رتبة المعلولية وعلى خلاف التوالى بالنسبة الى رتبة العلة لأن العلة تدور بمعلولها على التوالى والكرة الباطنة اى العلة وهي نفس الوجود تدور على التوالى بالنسبة الى معلولها وهي الكرة الظاهرة والكرة الباطنة بالنسبة الى علتها اعنى الحركة التكوينية

تدور فى استمدادها منها على خلاف التوالى لأتّها مفعول و الحركة الكونية فاعل و أمّا من حيث المطابقة اى مطابقة المعلول لعلته فالظاهرة مطابقة للباطنة و الباطنة مطابقة للحركة التكوينية و كلها جارية على التوالى فخلاف التوالى فيهما اعنى الظاهرة و الباطنة اضافى و المراد بالتوالى ما جرى على مقتضى طبيعة مؤثره فإنّه حينئذٍ جارٍ على النظام الطبيعى و لا ريب ان الوجود و نفسه الاعتبارية اللذان ليسا شيئاً^١ غيره و الحركة الابدائية كلها جارية على كمال النظم الطبيعى و قولى و فى الثانى اى و فى الماهية انها موجودة بنور ايجاد الأول اى الوجود من الفعل و هذا النور تدور نفس الماهية الاعتبارية التى هى الماهية فى نفس الأمر عليه على خلاف التوالى لأتّها على خلاف مقتضى ذلك النور فجرت على غير النظم الطبيعى و الماهية فى استمدادها من نفسها تدور على خلاف التوالى و على خلاف هيئتها اى هيئة نفسها فتخالف هيئتها و تخالف علتها و تخالف التوالى و تدور على الوجود فى جهة غير جهته لأتّها خلقت من نفسه من حيث النفس لا من حيث جهته التى هى جهة الى فعل الله فاستدارتها معوجة لا تنطبق على شىء من الحق حتى الفعل الذى حدثت به لأنّ استدارته اى الفعل على ايجاد المستقيم و المعوج مستقيمة فاذا دار على المستقيم كالوجود كانت استدارته عليه مستقيمة لانطباقها على مقتضى الوجود و اذا دار على المعوج كالماهية كانت استدارته عليها مستقيمة لانطباقها على ما اقتضته من الاعوجاج من غير زيادة و لا نقصان بل لو جرت على خلاف مقتضى الماهية بحيث تكون جارية على مقتضى نفس الفعل اى ذاته حال ايجاد الماهية لكانت استدارة الفعل فى نفسها معوجة حيث تعلقت على خلاف ما تعلقت به .

قلت فحصل من الوجود و الماهية كرتان متداخلتان فى الاجزاء متمازتين فى الذرات متقابلتان فى السطوح مختلفتان فى الدوران و تمازجهما من غير استهلاك شىء من اجزائهما و ذراتهما فى اخر و لا استبانة شىء من

^١ (الاعتبارية ليس شىء نسخة . م . ص)

شيء الآ في الاعتبار والافعال والميول لاختلاف الشهوتين لتعاند الذاتين .
 اقول قد تقدّم فيما ذكرنا ما يدلّ على هذا الكلام فتمامه أنّ كلّاً من الوجود
 والماهية كرة ولما كان الشيء مركباً منهما و كان وجود كل واحد منهما شرطاً
 لتحقيق الآخر وظهوره كانا متداخلين في الأجزاء لتحقيق الوحدة في المركّب
 منهما وان كان كل واحدة من هاتين الكرتين متمازتان في الذرّات لأن كل
 واحدة قد ملأت محل ظهورها فاذا ملأت واحدة ذلك المحل في جميع ذرات
 اجزائه والمفروض انها جزء شيء واحد وجب ان تكون الكرة الثانية تحلّ في
 ذلك المحل وتملأه كما تملأه على فرض الاستقلال فيجب ان تتداخل
 اجزأؤهما لأنّ كل واحدة قد ملأت جميع اجزاء ذلك المكان ولما كانتا
 مختلفتين متضادّتين في المبدأ والكُنه كانت اجزاء كل واحدة منهما متوجهة
 الى مبدئهما كالسراج اذا شعلته في الشمس فإنّ المحل الذي هو الهواء من
 الكرة البخارية كان جميع اجزائه مملوءة من نور الشمس بحيث لم يبق جزء منه
 الا وهو مشغول بشعاع الشمس ومملوء من نور السراج بحيث لم يبق جزء منه الا
 وهو مشغول بنور السراج الا ان جميع اجزاء نور الشمس متوجهة الى جرم
 الشمس المنير وجميع اجزاء نور السراج متوجهة الى جرم السراج ولا بدّ ان
 تكونا متقابلتي السطوح مختلفين في الدوران لأنّ هاتين الصفتين من لوازم
 التضادّ ولا بدّ ان تكونا متمازتين في الأجزاء لأنّ ذلك من لوازم وحدة
 المركب منهما وان تكون التمازج من غير استهلاك شيء منهما في آخر لأنّ
 ذلك من لوازم تباين المبدأ وتمايزه اذا كانت الأجزاء قائمةً بذلك المبدأ قيام
 صدور وان يكون ذلك التمازج من غير استبانة شيء من شيء ولا استهلاك
 شيء من شيء لأنّ ذلك من لوازم ملء المحل بكل واحد من شيئين متباينين
 المبدأ بحيث قد قام كل واحد بمبدئه قيام صدور و قولي الآ في الاعتبار يعنى
 عند ملاحظة كون كل واحد قائماً بمبدئه قيام صدور وفي الأفعال فانها تصدر

متميزة بحيث ان كل فعل لا يصح ان يصدر عن الآخر فيكون^١ مستينة بعضها من بعض وفي الميول جمع ميل فانها تميز لتمييز مبدئها فإن الوجود خير ويميل الى كل خير والماهية شر ويميل الى كل شر لأن كل واحد منهما شهوته فيما هو من نوعه فيميل اليه فتختلف الميول لاختلاف الشهوتين ولهذا قلت لتعاند الذاتين اى تضادهما.

قلت وكلما قرب من النقطة الكونية كان انور لغلبة الوجود وكلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة الماهية حتى تنتهى الشدة والضعف الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة فتنتهى الظلمة فى جهة الحركة الكونية الى نقطة عند وجه الحركة الكونية فتبعد منفرجة على هيئة مخروط قاعدة محدب الكرة الظاهرة وينتهى النور فى جهة محدب الكرة الى نقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة الكونية.

اقول ان الوجود الذى هو النور كرة والماهية التى هى الظلمة كرة وكل منهما بنسبة بعض اجزائهما الى بعض فى الشدة والضعف على هيئة مخروط و الوجود قاعدة مخروطه عند وجه علته اعنى الحركة الكونية فكلما قرب من اجزائه من الحركة الكونية كان اشدّ نوراً لغلبة الوجود اعنى الاقاضة من الفعل الذى هو الحركة الكونية ونعنى بها الحركة التكوينية كما مرّ وكلما بعد عنها كان اضعف حتى ينتهى الى نقطة وهذا فى الشدة والضعف لافى الحجم بل الأمر فى الحجم على العكس فى الظاهر ومثاله مثل اشعة السراج فإنّه نور السراج كهية مخروط قاعدته عند شعلة السراج وكلما بعد ضعف حتى ينتهى الى نقطة فيعدم وفى الظاهر على العكس فإنّ التى عند السراج هى الصغيرة الحجم وكلما بعدت الأشعة اتسعت دائرة كرتها وفى الحقيقة لو جمعت آخره وهو اعظم دائرة كرهه ووسعها حتى يكون مساوياً للأشعة التى عند شعلة السراج فى شدة الاضاءة كان جميع ما جمعت نقطة لا تنقسم بالنسبة الى ما عند

^١ (فتكون)

الشعلة فكانت بهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج ورأسه المتهى الى نقطة هى ما تنتهى اليه فى جهة البعد والماهية كهيئة مخروط فى الشدة والضعف كما ذكرنا فى الوجود وفى مثاله من اشعة السراج لافى الحجم الظاهر لآتهما فى الظاهر كرتان متداخلتان واما فى الشدة والضعف فهما مخروطان متقابلان فمخروط الوجود والنور قاعدته عند مبدئه وينتهى الى نقطة هى غاية بعده عن المبدأ ومخروط الماهية والظلمة قاعدته عند غاية بعد الوجود والنور عن المبدأ ورأسه ينتهى الى نقطة هى غاية قربه من مبدأ الوجود والنور فمخروط النور ينتهى ضعفه الى محدب كرة الظلمة التى هى قاعدة مخروطها بنقطة ومخروط الظلمة ينتهى ضعفه الى محدب كرة النور التى هى قاعدة مخروطه بنقطة ومبدأ الوجود هو الحركة التكوينية فقولى الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة ، اريد به ان الماهية على هيئة مخروط ينتهى رأسه الى نقطة عند نقطة الحركة الكونية وان كانت بالعرض والى محدب الكرة اى كرة الوجود اعنى قاعدة مخروطه وكل ذلك فى الشدة والضعف لافى الحجم اذهما فى الحجم متساويان لأن صورتهما عند اجتماعهما فى الشىء المركب منهما صورة كرة واحدة فاقوى النور فى تلك الكرة غاية باطنها التى هى عند الحركة التكوينية لأن المحدب كرة مجوفة ونقطة قطبه وسطه وهو عند علته التى هى الحركة التكوينية وكلما بعد النور عن باطنها ضعف حتى ينتهى الى محدب الكرة بنقطة منه واضعف الظلمة نقطة منها عند اقوى النور^١ يقوم بها وكلما بعدت قويت بعكس النور حتى تنتهى الى ظاهر الكرة ومحدبها فتقوى الظلمة وهو قولى قاعدته محدب الكرة الظاهرة .

قلت فدور الكرتان المتمزجتان على وجه الحركة الكونية فى الخلق تحت الحجاب الاحمر بثلاث حركات ابدأ حركة الوجود الذاتية على التوالى وحركة الماهية الذاتية على خلاف التوالى والحركة الثالثة عرضية ففى حال

^١ (النور الذى نسخة م ص)

الطاعة تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالى و بحركتها الذاتية على خلاف التوالى و فى حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف التوالى و بحركته الذاتية على التوالى .

اقول الكرتان المتمزجتان يعنى فى تركيب المكلّف مثلاً وهما الوجود و الماهية وهما يدوران على الحركة الكونية اعنى علتها^١ فى الخلق اى فى قابليتهما للفعل الايجادى و هو الخلق الثانى تحت الحجاب الاحمر و هو الروح الذى على ملائكة الحجب و هو ركن العرش الأيسر الأسفل اى الظاهر و هو يؤدّى الى جبرئيل و جبرئيل يخدمه فيما يتلقى منه فى جميع ايجادات الغيب و الشهادة بثلاث حركات ابداء يعنى ان الكرتين اعنى وجود الشئ و ماهيته يقبلان الامدادات و التكونات من الحركة الكونية بواسطة حاملها و هو جبرئيل عليه السلام و اعوانه بثلاث حركات و هى بيان لكيفية القبول من العلة فانهما فى القبول منهما يدوران عليها بثلاث حركات دائماً فى كل تكوّن سواء كان فى ايجاد ذات او صفة لازمة او غير لازمة كالأعمال و الأقوال الأولى حركة الوجود الذاتية على التوالى فى تكون سائر الخيرات من الأفعال و الأقوال و الاعتقادات و غيرهما^٢ من الذوات التى هى ثمرتها و الثانية حركة الماهية حينئذٍ الذاتية على خلاف التوالى كما هو مقتضى ذاتها و الثالثة حركة عرضية فى الخيرات تكون العرضية من الماهية لأنّها لذاتها لا تدور على الخيرات و لكن اذا ترجّح جانب الوجود فى طلبه للخير و جب عليها متابعتها بالعرض اذ لو لم يتبعه انفكّ التركيب الذى به تقوّم المكلّف و اذا انفكّ بطل المركب اعنى المكلّف و يفنى و يضمحل و اذا ترجّح جانب الماهية فى طلبها للشرور و المعاصى و جب على الوجود متابعتها بالعرض اذ لو لم يتبعها انفكّ التركيب كما ذكرنا ففى حال الطاعة تدور الماهية عليها بالعرض على التوالى و تدور بحركتها الذاتية على

^١ (علتها نسخة . م . ص)

^٢ (غيرها نسخة . م . ص)

خلاف التوالى على نفسها بمعنى انها غير قابلة للطاعة برضاها بل مكرهة اكرهها على الطاعة الوجود و جنوده من العقل و الملائكة فتابعته على الطاعة بالعرض و فى حال المعصية يدور الوجود عليها بالعرض على خلاف التوالى و يدور بحركته الذاتية على التوالى على ربّه اى على امر ربّه بمعنى انه غير قابل للمعصية برضاه و انما اكرهته على المعصية الماهية و جنودها من النفس الأمّارة و الشياطين فتابعها على المعصية بالعرض و لايزال يقوى الغالب منهما حتى ينعدم اعتبار المغلوب فاذا استقرّ على ذلك تغيرت حقيقته فكان اخاً للغالب يدور معه حيث ما دار فإن كان الغالب الوجود كانت الماهية اختأله تحب ما يحب و تكره ما يكره فحينئذ تدور على التوالى برضاها و ان كان الغالب هو الماهية كان الوجود اخاً لها يحب ما تحب من المعاصى و يكره ما تكره من الطاعات فحينئذ يدور على خلاف التوالى بمحبته و رضاه فتكون الماهية فى الأوّل نوراً ليس فيها من الظلمة الا ما يمسك حقيقتها و اليه الاشارة بقول الصادق عليه السلام على ما رواه فى الكافى فى حديث معراج النبى صلى الله عليه وآله قال فكان بينهما حجاب يتلأأ بخفق و لا اعلمه الا و قد قال زبرجدو هذا الحجاب هو ما بقى فيه من الماهية فاتّها لما استولت عليها الأنوار تلاشت ظلمتها حتى لم يبق منها الا كالزرقة السماوية و ذلك حين استولى النور على ظلمة ذاتها بقى من الظلمة ما يمسك كنهها فكان من بقية الظلمة مع النور زرقة عبّر عن قلة الظلمة بقوله عليه السلام يتلأأ بخفق اى باضطراب يكاد تفنى و يكون الوجود فى الثانى ظلمة ليس فيه من النور الا ما يمسك كنهه و يأتى تنمة هذا الكلام .

قلت فاذا تابعت الطاعات ضُعُفت حركة الماهية الذاتية و ابطأت و اسرعت عرضيتها و اذا تابعت المعاصى ضعفت حركة الوجود الذاتية و ابطأت و اسرعت عرضيته و لاجل ان الحركة الذاتية لا تتبع الذاتية الاخرى ابداً و انما تتبع بالعرضية ثقلت الطاعة و المعصية لحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار احدهما لميله فيخفّ مقتضى الوجود الميل .

اقول فاذا تابعت الطاعات من المكلف ضعفت حركة الماهية الذاتية

اعنى ميلها الذاتى على خلاف التوالى لعدم استمدادها من نوعها وابطأت فى استدارتها على نفسها لضعف ذاتيتها و اسرعت عرضيتها لأنها تدور مع الوجود على التوالى تبعاً له لأنها حيثئذ من الكلاب المعلمة لأن الوجود علمها مما علمه الله و اذا تابعت المعاصى ضعفت حركة الوجود الذاتية التى هى ميله الذاتى و دوراته على ربه و ذلك لعدم استمداده من نوعه من انواع الخيرات و الطاعات و ابطأت فى استدارته على ربه و اسرعت عرضيته و هى حركته و استدارته مع الماهية على خلاف التوالى لوجود ميل الماهية و قوته فيتبعه ميل الوجود لضعفه و هذا ظاهر و لأجل ان الحركة الذاتية سواء كانت من الوجود او الماهية لا تتبع ذاتية الآخر ابدأ لعدم انقلابه الى نوع الآخر اذ لو انقلبت^١ الوجود عند استيلاء الماهية بدوام المعاصى الى الماهية او انقلبت الماهية عند استيلاء الوجود بدوام الطاعات الى الوجود لم يبق فى الشئ الذى هو المكلف تركيب و هو موجب لفتائه لما ذكرنا مراراً فوجب ان يكون الميل الذاتى من كل واحد منهما جارياً على طبيعته و ان كان قد يضعف و يبطؤ عند قوة ضده و غلبته عليه لأنه لا بد من بقاء شئ من الضد الضعيف به يحفظ الضد القوى عن الاضمحلال و يبقى لذلك الميل الضعيف حركة على وجهه و لو بأقل قليل فلا تتبع الحركة الذاتية حركة الضد الذاتية ابدأ الى ما دام المركب من الضدين شيئاً موجوداً و انما تتبع حركة التابع العرضية حركة المتبوع الذاتية و لأجل ان الذاتية لا تتبع ذاتية الضد كان ميل الماهية الذاتى فى كل حال لم يعدم اصلاً عند غلبة الوجود و استيلائه بدوام الطاعات و ميل الوجود الذاتى كذلك لم يعدم اصلاً عند غلبة الماهية و استيلائها بدوام المعاصى و لأجل بقاء الميل^٢ التابع لذاته حال متابعتها لضده ثقلت الطاعة و المعصية فثقلت الطاعة لوجود حركة الماهية الذاتية على خلاف الطاعة فى حال الطاعة و ثقلت المعصية لوجود حركة الوجود الذاتية على

^١ (أقليدس، م. ص)

^٢ (ميل، نسخة م. ص)

خلاف المعصية في حال المعصية لحصول التعاكس في الجملة وان ضعف المعاكس ولا يزال حكمها كذلك اعنى ثقل المعصية على المطيع والعاصي و ثقل الطاعة على العاصي والمطيع حتى يقضى اعتبار كل واحد من الوجود و الماهية لميله عند غلبة الآخر فيقضى اعتبار ميل الماهية عند استقرار غلبة الوجود بطاعات الله سبحانه ويقضى اعتبار ميل الوجود عند استقرار الماهية بمعاصي الله عز وجل فيخف مقتضى الوجود^١ الميل اى يخف حيثئذ مقتضى الذى يكون ميله موجودا فإن كان هو الوجود خف مقتضاه من الطاعات لوجود ميله التام اليها وعدم ميل الماهية فى عكسه و انما بقى من ميلها لنفسها قدر ما يحفظ وجودها عن الاضمحلال و ليس لها منه استمداد و انما يستمد من دواعى الوجود ومطالبه و ان كان الوجود ميله هو الماهية خف مقتضاها من المعاصى لوجود ميلها التام اليها مع عدم ميل الوجود فى عكسها اذ لم يبق له من الميل الا قدر ما يحفظ به نفسه عن الاضمحلال و ليس له منه استمداد و انما استمداده حيثئذ من دواعى الماهية ومطالبها القيحة .

قلت : وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية فى الرزق تحت الحجاب الابيض بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالى و حركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالى و الحركة الثالثة عرضية ففى حال الرزق تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالى و بالذاتية بالعكس و فى حال الحرمان يدور الوجود بالعرضية على خلاف التوالى و بالذاتية بالعكس .

اقول ايضا تدور الكرتان كرة الوجود و كرة الماهية بحركة ميل كل منهما على وجه الحركة الكونية لاستمدادهما منها فى الرزق كل واحد من نوع رزقه فرزق الوجود امداد وجودى كأنوار المعارف الالهية والمعانى العقلية والصور العلمية والقوى الحيوانية كروح الشهوة وروح المدرج وروح القوة و

^١ (الوجود سجد م ص)

كالأرزاق الجسمانية و رزق الماهية مدد عدمي بمعنى ان اصله من المخلوق و ذلك كممد الانكارات بعد البيان القطعي و الدعاوى الباطلة من الجهل المركب و الأوهام السجينية لأنها من كتاب الفجّار (لفي خل) سجين و القوى النفسانية و الأرزاق المحرمة و ذلك هو ما قسم لهما فقسّم للوجود و اعوانه أرزاقاً محتومة بمقتضى فطرته و أرزاقاً مشروطة بوجود قابليته بما امر به هو و اعوانه و قسم للماهية مدداً لها و لأعوانها بمقتضى قابليتها و مدداً بمقتضى اعمالها الصورية و صورها الوهمية و اوهامها الانكارية و ذلك تحت الحجاب الأبيض الذي هو ركن العرش الأيمن النوراني الاعلى الباطني لأنه مصدر الأرزاق و هو على صراط مستقيم و يقتضى لذاته الخيرات و تختلف تعلقاته باختلاف متعلقاتها و يجري فيه قضاء السوء بسبب قابلية المتعلق السيئ فيدور كل قابل منه على وجه استمداده منه مطلقاً اي سواء كان القابل الوجود او الماهية بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق اي طلب الامداد و هو استمداده من وجه الحجاب الأبيض على التوالي و حركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على وجه استمدادها على خلاف التوالي و الحركة الثالثة عرضية كما مرّ ففي حال الرزق باستمداد الوجود تدور حركة الماهية العرضية على التوالي لتبعية الوجود لغلته لها فتتبعه و تدور بالذاتية على خلاف التوالي لمقتضى طبعها و في حال الحرمان من الرزق المذكور سابقاً في شيء من انواعه او في فرد من نوع من انواعه تدور على خلاف التوالي لموافقة طبعها و يدور الوجود حينئذٍ اي حين كونه مغلوباً بحركة (بحركته خل) العرضية على خلاف التوالي لأنه تابع و على التوالي بحركته الذاتية بمقتضى طبعه كما مرّ و استمداد كل تابع حال التابعة من كسب المتبوع و في هذه الدواعي و المطالب و الحركات من الطرفين اسرار يطول بذكر تفصيلها الكلام و الله سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب و قد ذكرنا كثيراً منها في هذا الشرح مفرّقا فتفقده تجده في محله و ذلك ما يترتب في الخلق و الرزق و الحيوة و الممات و يتوقف بعض منها على بعض و ينشأ بعض من بعض كالشرعيات الوجودية و الوجودات الشرعية .

قلت : و تدور الكرتان على وجه الحركة الكونية تحت الحجاب الاخضر بثلاث حركات فى الموت حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى و حركة الماهية الذاتية على التوالى و عرضيتهما على العكس .

اقول ان الكرتين اعنى الوجود و الماهية تدوران على وجه الحركة الكونية الذى هو مصدر مددهما و خزانة امدادهما تحت الحجاب الأخضر الذى هو اللوح المحفوظ و هو ركن العرش الأيسر الجسمانى الأعلى الباطنى عند موت كل كلىّ او جزئىّ او كل او جزء بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى لأن الموت خلاف الحيوة و حركة الماهية الذاتية على التوالى لتوافق الماهية للموت فى الأصل العدمى و عرضيتهما اى عرضية حركة الوجود و الماهية على العكس فعرضية حركة الوجود على التوالى لمتابعتها لذاتية الماهية و عرضية حركة الماهية على خلاف التوالى لمتابعتها لذاتية الوجود .

قلت : و تدور الكرتان على وجه الحركة الكونية فى الحيوة تحت الحجاب الاصفر بثلاث حركات كل واحدة بعكسها فى الموت فى الذاتية و العرضية .

اقول انّ الكرتين اعنى الوجود و الماهية تدوران فى كل كلىّ او جزئىّ او كل او جزء على وجه الحركة الكونية فى قبولهما منهما (منها خل) فى الحيوة التى هى ضدّ الموت تحت الحجاب الأصفر اى الركن الأيمن النورانىّ الأسفل الظاهرى من العرش و هو الروح من امر الله التى قال تعالى فى الاشارة الى ذكره و نفخت فيه من روحى بثلاث حركات كما مرّ فى نظائره فيدور الوجود على علته فى قبول الحيوة بحركته الذاتية عليها على التوالى و تدور الماهية عليها بعكس دوران الوجود عليها فى الذاتيات و العرضيات و هذا يعرف ممّا تقدّم .

قلت فكان للوجود و الماهية فى مراتب الوجود الاربعة التى بنى عليها العرش و تجلّى الرحمن بافعاله على العرش بها و هى الخلق و الرزق و الموت و الحيوة كما قال الله تعالى الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميّتكم ثم يُحييكم

اثنتا عشرة حركة^١، ثمان ذاتيات واربعة عرضيات فى عالم المعانى عالم الجبروت.

اقول هذا مجمل ما تقدم ذكره من الاشارة الى الحركات الصادرة من الوجود والماهية فى قبول آثار مصادر الخلق والرزق والحيوة والممات^١ وهو ان الحركات الصادرة من الوجود والماهية فى تلقيهما من المبدأ القياض و قبولهما منه فى الأركان الأربعة الخلق والرزق والموت والحيوة اثنتا عشرة حركة فى كل ركن من اركان الكون ثلاث حركات اثنتان ذاتيتان وواحدة عرضية وذلك فى كل ذرة من ذراته فاذا نسبت هذه الأركان الى كل واحد من العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك والبرزخين اللذين بينهما اعنى عالم الرقائق وعالم المثال اذ فى كل واحد منهما خلق ورزق وموت وحيوة كان مجموع حركاتها^٢ فى العوالم الخمسة ستين حركة وتفصيلها ان لهما فى خلق الجبروت اعنى العقول ثلاث حركات وفى رزقها ثلاث وفى موتها ثلاث وفى حيوتها ثلاث فهذه اثنتا عشرة حركة ثمان ذاتيات واربعة عرضيات وفى خلق الملكوت اعنى النفوس ورزقها وموتها وحيوتها اثنتا عشرة حركة كذلك وفى خلق البرزخ بين هذين العالمين اعنى عالم الرقائق وهى عالم الأرواح ورزقها وموتها وحيوتها اثنتى عشرة حركة كذلك وفى خلق الملك اعنى الأجسام ورزقها وموتها وحيوتها اثنتى عشر حركة كذلك وفى خلق البرزخ بين الأجسام والنفوس وهو عالم المثال ورزقه وموته وحيوته اثنتى عشرة حركة فهذه ستون حركة اربعون منها ذاتيات وعشرون منها عرضيات وهو معنى ما قلت :

واثنتا عشرة حركة كذلك فى عالم الصور عالم الملكوت واثنتا عشرة كذلك فى عالم الاجسام عالم الملك وفى عالم الرقائق عالم الاظلة كذلك وفى

^١ (والممات والحيوة نسخة م. ص)

^٢ (حركاتها نسخة م. ص)

عالم الاشكال عالم المثال كذلك الا ان عرضيتهما فى عالم الجبروت بالقوة و فى عالم الاظلة بالتهيؤ وفى ما دون ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود و للماهية اربعون منها ذاتية وعشرون عرضية .

اقول وقد تقدم بيان هذه^١ فى تفصيل الحركات بقى فيه بعض الالفاظ ربما يحتاج الناظر فيها الى بعض البيان و هى قولنا عالم الصور عالم الملكوت و المراد بالصور هنا الصور الجوهرية و هى المتقومة فى تعلقها و وجودها بالمادة بخلاف الصورة المثالية فانها فى تعلقها لا تحتاج الى المادة و ان كانت فى وجودها تحتاج الى المادة فالصور الجوهرية ذوات قائمة بنفسها فى الظاهر يعنى انها متقومة بمادتها و صورتها و اما الصور المثالية فهى صفات و اظلة و اشعة للذوات قائمة بغيرها كما هو شأن الأظلة و قولنا الا ان عرضيتهما اى الوجود و الماهية فى عالم الجبروت بالقوة و فى عالم الأظلة بالتهيؤ الخ ، معناه اذا نسبنا الى واحد منهما الحركة العرضية اذا كان تابعا لصفته لا يتحقق اى العرضية من واحد منهما فى الحسن و التميز بالفعل فى شىء من العالمين عالم الجبروت و عالم الأظلة لشدة بساطة عالم الجبروت فالمغايرة فيه خفية الا انها فى الحقيقة منشأ للمغايرة الظاهرة فاذن هى عند التعبير عنها مغايرة بالقوة و فى عالم الأظلة الذى هو عالم الأرواح و عالم النفوس بالتهيؤ يعنى متميزة تميزاً اجمالياً ضمناً لأن المغايرة التى فى النفوس و الأرواح لم يتميز تميزاً تفصيلياً كما فى الأجسام فإن المغايرة فى الأجسام بالفعل ظاهرة متميزة فيكون تميز الذاتية من العرضية بحسب ظهور المغايرة و خفائها .

قلت : ثم اعلم ان للوجود و للماهية باعتبار ذراتهما حركة دهرية غير حركة الكل فكل ذرة من الوجود تدور على وجهها لا الى جهة و كل ذرة من الماهية تدور على وجهها لا الى جهة و كذلك نهايات كل منها و لكل ذرة من كل منهما بالنسبة الى المجموع حكم فلك التدوير فى الحامل من الاسراع و

^١ (هذه نسخة . م . ص)

الابطاء والاقامة والرجوع وحكم المجموع فى الحاجة والاستمداد والكروية فكل متوجه الى مبدئه واقف بمسألته بباب ربه لاثذ فى فقره بجنا ب غناه .

اقول اريد ان لكل واحد من الوجود والماهية هذا الحكم اذا نسب الى ذرة من ذراته من جزء او جزئى بالنسبة الى واحد منهما فإنه كلى بالنسبة الى جزئياته وذلك مثل وجود زيد بالنسبة الى عقله ونفسه وعقله وعلمه وهمه و خياله وفكره وحيوته فإن كل واحد منها جزئى منه وباعتبار جزء منه ومن تلك الذرات جزء الجزء وهكذا فاذا نسب وجوده الى واحد من تلك الذرات بان لوحظ حاله معها وحالها معه كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية او روحية او نفسية او طبيعية او هوائية وهى حركة الكلى على جزئياته والكل على اجزائه حركة تقويمية ركنية اذ الكل متقوم باجزائه والكل كذا على الأصح وكذلك لكل ذرة من ذراته حركة تدور بها على وجهها منه وهذا الوجه هو الذى يدور به على هذه الذرة لأن الوجه هو باب الوجود الى تلك الذرة وبابها اليه وكذلك الماهية بالنسبة الى ذراتها وهذه الحركات كلها دهرية وذلك كدورة الكل على الجزء وبالعكس والشرط على المشروط وبالعكس والصفة على الموصوف وبالعكس والفعل على الفاعل وعلى المفعول وبالعكس والكل على الجزئى وبالعكس وكذلك كل منهما كنور النور وصفة الصفة وهكذا وبالعكس والمثل على نظيره وبالعكس والضد على ضده وبالعكس وما اشبه ذلك سبحانه^١ من ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ولكل ذرة من ذرات الوجود والماهية بالنسبة الى ما تنسب اليه حكم فلك التدوير الحامل للكوكب فى حامل فلك التدوير بالنسبة الى بادى الرأى فإنه اذا توافقت الحركتان اسرع سير الكواكب وذلك لأن الفلك الأعظم يدور الى ناحية المغرب وتداوير المتحيرة اعلاها يدور الى المشرق واسفلها الى المغرب فاذا تلاقت حركات اعاليها فى نقطة او جاتها مشرقة مع حركة الفلك المحدد مغربة اقامت المتحيرة فى بادى رأى البصر لتعاكس الحركتين وهى الاقامة واذا اخذت فى

^١ (سبحان نسخة . م . ص)

دورانها الى جهة المشرق بحركة تداويرها عرض لها الرجوع والابطاء لأنّ الفلك يردّها الى جهة المغرب واذا اخذت في دورانها الى نقطة حضيضها او الى نقطة المغرب استقامت واسرعت لموافقة حركتها لحركة الفلك الأعظم وهذا مثال حركات ذرات كل من الوجود والماهية اليه لأنّ حركة الذرّة والجزء اذا كانت في نقطة اوجها وهو اعلى اطوار تشخصها وقفت واقامت لأنّها قد خرّت ساجدة بين يدي مُبدئها تعالى واذا شرعت في التعين رجعت وابطأت واذا كانت في غاية عبوديتها او توجهت الى حكم محض تبعيتها استقامت واسرعت لموافقتها لحكم جملتها ومجموعها وايضاً لكل ذرّة من كل واحد من الوجود والماهية حكم الكل في الحاجة الى الامداد والى قيوميّة علته في التقوّم وحكم الكروية في استدارتها لا الى جهة كالمجموع فكلّ اى كل واحد من الوجود والماهية ومن ذراتهما واجزائهما وجزئياتهما متوجهة الى مبدئه على الانفراد والاجتماع اى متوجهة الى مبدئه ومبدأ مبدئه ومبدأ جملته وهكذا واقف بمسألته بباب ربّه لا تُدّ في فقره الى كل شيء مما اشرنا اليه بجناب غناه لأنه قائم بامر الفعلي قيام صدور و بامر المفعولى قيام تحقق اى قياماً ركنياً .

قلت : ثم اعلم ان عرضيّة كل شيء مما ذكرنا هي جهة فقره الى ضده فعرضيّة الوجود جهة فقره الى الماهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها الى الوجود في التحقق فلهذا تتبع عرضيّة كل واحد ذاتيّة الاخر .

اقول قد ذكرنا ان الوجود والماهية وذرات كل واحد بالنسبة الى ذرات الآخر لا ينفك الشيء عن التركيب من ضدّين منهما بان يتركب بعض الأشياء من وجود و ماهية وبعض الأشياء من من جزئيهما وبعض الأشياء من ذرتين منهما سواء كان المركب من جوهرين ام من جوهر وصورة ام من صورتين وذكرنا ان المركّب مكلف وان كل مكلف لا ينفك في كل فعل او قول او عمل عن ثلاث حركات ذاتيتان وعرضية وهنا ذكرنا انّ عرضيّة كل واحد هي جهة فقره الى ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضيّة الوجود جهة فقره الى الماهية في الظهور لتوقف ظهوره في عالم الأكوان على الماهية لأنّها صورته و

لا يقوم الشيء بدون صورته وعرضية الماهية جهة فقرها الى الوجود في التحقق لتوقف تحققها في الأكوان على الوجود ومن ثم تتبع عرضية كل واحد من الوجود والماهية ذاتية الآخر لما بينهما من التلازم بحيث لا يستغنى احدهما عن الآخر لأنه شرط له.

قلت : الفائدة الثانية عشرة في بيان ثبوت الاختيار ، اعلم ان الاختيار نشأ من ميل الوجود الى ما يناسبه وميل الماهية الى ما يناسبها كما ذكرنا مراراً وهو ذاتي وفعلي فالاول هو استدارة الشيء بوجه افتقاره على قطب استغنائه اي ما يطلب منه الاستغناء وقد اشرنا الى هذا فيما سبق من حركته على قطبه والثاني استدارته بآلاته على جهة قطبه لحاجته من احدهما .

اقول ان الاختيار المنسوب الى المحدثين من المكلفين اي مما يتوجه اليه التكليف لأن التكليف شرط صحته الاختيار وهو اي التكليف شرط لصحة الابداع فلو لم يكن مختاراً لم يحسن تكليفه ولو لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده وحيث دلّ النقل من الكتاب والسنة بانّ كل شيء مكلف وكل شيء يسبح بحمد الله الا ان مراتب تكاليفها مختلفة فكل شيء تكليفه بحسب تنبه العقل بنص الكتاب والسنة فطلب بيانه فوجده كما نصّ عليه النقل واستدل بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود ونشير الى ذلك وهو انه قد ثبت ان كل شيء مركب من وجود و ماهية وقد تقدّم ان هذا الكلام عبارة عن المادة و الصورة كما هو المذهب الحق وان الوجود هو حقيقة الشيء من ربه لأنه اثر فعله عز وجل وان الماهية هي حقيقته من نفسه وان كل واحد مخالف بحقيقته لحقيقة الآخر وان كلا منهما لا يستغنى في بقائه عن المدد وانه لا يطلب الاستعداد الا من نوعه وانهما في الشيء المركب منهما غير متمازجين تمازج استهلاك وان ميل كل منهما مخالف لميل الآخر وان المركب منهما يحصل له الميلان المتعاكسان بواحد منهما يطلب وبالأخر يترك فحصل له الاختيار من حصول الميلين له المنسويين اليه بواسطة جزئي ذاته فاذا امر بالصلوة مثلاً مال اليها الوجود لأنها من نوعه و طلب فعلها ليتقوى بها لأنها صالحة لكونها مدداً له

يحصل بها بقاءه ألا أنها خلاف مدد الماهية وتضعف بفعلها فتميل الى تركها لأن ترك الصلوة من نوعها وتتقوى به والميلان صدرا من الشيء من جزئى ذاته وهذا الاختيار لازم لكل مركب من الوجود والماهية وكل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق فى ذلك بين الانسان والحيوان والنبات والجماد ولذا قال الله تعالى هو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون اخبر عنهم بضمير العقلاء ولم يقل يسبحن او تسبح وقال تعالى وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل تسبيحها وقال تعالى أولم يروا الى ما خلق الله من شىء يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون ولم يقل ومن داخرات او هى داخرة فإن قلت انما استعمل ضمير العقلاء للتغليب قلت فلم لم يغلب فى قوله الى ما خلق الله فإنه لم يقل الى من خلق الله على أنه اتى بضمير العقلاء مع عدم من يغلب به كما قال تعالى وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون لأنهم مكلفون والمكلف يلزم ان يكون عاقلاً لما يكلف به وان كان كل شىء كان له عقل بحسبه قال تعالى فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين ولم تقولاً طائعة وبالجملة فحيث كان الوجود فى تنزله بمراتبه بمنزلة شعاع السراج كلما قُرب من السراج كان انور وكلما بُعِد من السراج كان اضعف نوراً وهوى الوجود فى نفسه ادراك وفهم وشعور وما اشبه ذلك من اسباب التكليف وشرايطه وكلما قُرب من المبدأ قويت فيه جهات المدارك وكلما بُعِد من المبدأ ضعفت فيه تلك الجهات والتكليف يتعلق بالمكلف بنسبة تلك الجهات واغوى مراتب التكليف ما توجه الى الانسان لأن اقوى تلك الجهات ما وجدت فيه واضعف مراتب التكليف ما توجه الى الجماد لأن اضعف تلك الجهات ما وجدت فيه وما بينهما من العوالم تكليفه بنسبة قوة الجهات وضعفها وهذا ظاهر لمن نظر يصيرته طالباً للحق ثم ان الميل المذكور من كل شىء

على قسمين: الأول الميل الذاتى وهو استدارة الشئ أى طلب الشئ بوجه افتقاره يعنى بميل افتقاره حال تكوّنه و حال استمراره فى بقاءه على قطب استغناؤه وهو امر الله الفعلى صاحب القيومية له و امر الله المفعولى الحافظ له فيستغنى من فعل الله فى صدوره وقوله للتكوين و من امر الله المفعولى الذى هو الماء المسمى بالحقيقة المحمدية فى بقاءه و دوامه لتقوم الشئ به تقوّمًا ركنيًا اذ مادة كل شئ حصّة منه وهذا معنى قولى أى ما يطلب منه الاستغناء فإنّ كل شئ يطلب الاستغناء من امر الله كما فصلنا و الثانى الميل الفعلى وهو استدارة الشئ بآلاته التى بها يعمل و يتسبب على جهة قطبه يعنى قطب استدارته وهذه الجهة التى يدور عليها بآلاته هى آثار ذلك القطب فإنّ هذا القطب الذى هو امر الله الفعلى و امر الله المفعولى كما ذكرنا يتلقى الشئ من آثاره و بها تقوّمه صدوراً و تحققوا قولى لحاجته من احدهما ، اريد به أنّه انما يميل لفقره و حاجته الى الاستمداد فإن كان المستمدّ اعنى الوجود او الماهية استمدّ من نوعه كما لو استمدّ الوجود من الطاعات و الماهية من المعاصى قوى و غلب الآخر و استولى عليه و ان لم يستمد من نوعه و انما تبع المستمدّ من نوعه ضعف و غلبه الآخر و استولى عليه لأنه انما يتتفع بمتابعته لضده فى حفظ اصل نفسه و لهذا يتخلق باخلاقه و يتصف بصفاته و يتابعه فى مطالبه فله من مدد متبوعه مدد عرضى و هو جزء من سبعين جزء^١ لأنّ ميله مع متبوعه عرضى فعلى ناقص فى اصل اقتضائه للمدد و انما تمّ اقتضاؤه بجزء من سبعين من الصفة (صفة خل) متبوعه بفضل ميله الذاتى و هذا الفضل شعاع من الميل الذاتى فاستفاد من كل تابعيته حفظ اصل نفسه عن الفناء و التلاشى .

قلت و حيث كان للشئ ميلان متعاكسان يكتفى بمتعلّق احدهما جاء الاختيار فهو ان شاء فعل و ان شاء ترك هذا فى الميل الفعلى و اما الميل الذاتى فهو مختار فى كل واحد من شقّيه أى مختار فى ميل الوجود نفسه الى ما يقتضيه

^١ (جزء أنسقة م س)

و فى ميل الماهية نفسها الى ما تقتضيه .

أقول لما كان للشيء ميلان متعاكسان ميل من وجوده الى انواع الخيرات والطاعات و ميل من ماهيته بعكس ميل الوجود يعنى الى الشرور والمعاصى يكتفى بمتعلق احدهما يعنى ان الشيء المركب منهما وهو المكلف يكتفى فى سدّ فاقته و بقاءه بمتعلق احدهما من الطاعات او المعاصى على الانفراد او على التعاقب لأنّ متعلق كل^١ منهما عام لكل ما يحتاج اليه بحيث لا يحتاج فى طلب الطاعات والخيرات الى شيء لا يوجد فى متعلق ميل الوجود الا فى متعلق ميل الماهية و فى طلب المعاصى والشرور لا يحتاج الى شيء لا يوجد فى متعلق ميل الماهية الا فى متعلق ميل الوجود بل كل شأن من شؤون احدهما يوجد فى متعلق ميله لأنه سبحانه خلق جميع ما خلق لعباده صالحاً لأحد السلطانين و اليه الاشارة بقوله تعالى انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايتهم احسن عملا و لما كان له الميلان المتعاكسان كما سمعت جاء الاختيار اى ثبت له الاختيار بمعنى انه ان شاء فعل باحد الميلين و ان شاء ترك بالميل الآخر و قولى يكتفى بمتعلق احدهما ، جملة فعلية وقعت صفة لقولنا ميلان و لو جعلتها حاليةً جاز على بعد و هذا الكلام بيان للميلين الفعلين و اما الميلان الذاتيان لهما فالشيء المركب من المائلين الوجود و الماهية مختار فيهما بمعنى ان ميل كل بذاته الى قطب استغناؤه بقابليته عن اختيار مساوق لكونه و هذا المعنى من اسرار القدر التى تسافلت عنها افهام الفحول من العلماء و وفق (و وقف خل) لها من سبقت له العناية و الله يرزق من يشاء بغير حساب فإنّ الشيء مختار فى ميل كل من شقّيه الوجود و الماهية فيميل وجوده الى الطاعات باختيار الشيء لحصول ميل ضده عنده و باختيار الوجود نفسه لحصول ميل ضده معه و تميل ماهيته الى المعاصى باختيار^٢ الماهية نفسها لحصول ميل ضدها معها كل الى ما يقتضيه و ميل الجزء

^١ (كل واحد نسخة . م . ص)

^٢ (باختيار الشيء لحصول ميل ضده عنده و باختيار نسخة . م . ص)

بأختياره ايضاً لحصول الموجب للاختيار وهو وجود الضدِّ فإنَّ الشَّيءَ انما كان مختاراً لتقوُّمه بتركِّبه من الضدِّين^١ كذلك يعنى انما كان مختاراً لتقوُّمه فى نفسه بانضمام ضده اليه كما تقدّم من انَّ كل واحد من الوجود والماهية يعتبر فى وجوده وتحققه وجود الآخر اذ كل ممكن زوج تركيبى وكل منهما ممكن فالشَّيء مركب منهما والوجود مادته نفسه وصورته انضمام الماهية اليه والماهية مادتها نفسها وصورتها ضمّ الوجود اليها فكما كان الشَّيء مختاراً لتركِّبه من الضدِّين المائلين على التعاكس كذلك جزؤه كان مختاراً لتركِّبه من نفسه وانضمام ضده اليه وهما المائلان على التعاكس .

قلت و بيان ذلك ان الوجود لا يشتهى الاّ النور ولا يشتهى لذاته الظلمة وان اشتهاها بالعرض والاعتیاد الذى هو عرضى ولا يمكن فى ذاته من حيث صدوره بفعل الله أن يشاء الظلمة لانها جهة الماهية منه فلا يمكن ان يشاء الاّ يشاء ما يشاءه اذ المشية واحدة فلا تنبعث حيث لا تنبعث وكذا الكلام فى الماهية نفسها من حيث هى .

اقول هذا بيان لنفس الميل بأن اصل منشأ الشهوة و طلب الملايم وهو المراد بالاستمداد من النوع كما مرّ لأنّ الميل الذاتى لا يكون من الشَّيء لما ينافى (ينافر خل) طبيعته فلذا قلنا ان الوجود لا يشتهى الاّ النور وكذا الماهية واما اذا مال الوجود الى الظلمة فى حال كونه مغلوباً فإنّه ميل بالعرض والاعتبار الذى هو بالعرض لا بالذات الذى هو شأن صدوره بفعل الله فإنّه لا يشتهى لذاته عنه الاّ النور فاذا كان كذلك لا يشتهى من ذاته الظلمة اذ لا يمكن ان يشاء من ذاته عدم مشيته لما يشاء من ذاته فإنّه اذا كان يشاء من ذاته النور لا يشاء عدمه اذ يلزم ان يشاء ما لا يشاء لأنّ المشية واحدة فلا تنبعث لغير موجب انبعاثها لأنه (لا تها خل) ضدّ فيكون انبعاثه بموجب عدم انبعاثه وهو محال واما بالعرض فلا بأس به كما قلنا وكذا الكلام فى الماهية .

^١ (الضدِّين واحد الضدِّين نسخة . م . ص)

قلت ولا يُظنّ أنّ هذا منافٍ لما نذكره من انه لا يكون شيء من شيء إلا باختيار ولا جبر في جميع الاشياء لآلها ولا منها لأن الوجود لا شيء له إلا في الماهية والماهية لا شيء لها إلا بالوجود وما ليس له في حقيقته بكل اعتبار إلا جهة واحدة لا يمكن فيه تعدّد مئيل او اختلاف انبعاث وليس هذا جبراً لأن الجبر أنّ يميل الشيء غيره على خلاف مقتضى ذاته او بغير ميل ذاته وهذا بمئيل ذاته فليس جبراً فهو اختياراً اذا لا واسطة بينهما.

اقول لا تظنّ أنّ هذا وهو أنّ كل واحد من الوجود والماهية اذا كان مغلوباً يكون له ميل عرضي الى خلاف ما يقتضيه ذاته فإنّه اذا كان مغلوباً فهو مجبور على خلاف ما يقتضيه ولا يراد من الجبر غير هذا فلا يكون منافياً لما تذكرونه بعد هذا من أنّه لا يكون شيء من شيء اي لا يصدر من شيء حركة او سكون في غيبه او في شهادته الا باختيار منه وان جميع الأشياء من الناطق والصامت والحيوان والنبات او الجماد من الذوات او الصفات لا جبر فيها ، لآلها اي لا يجبرها غيرها ولا منها اي ولا تجبر غيرها لما سنيته من ان ما ترونه في كون الشيء يسلك به غيره غير ما يكون من شأنه مثلاً اذا رميت الحجر الى جهة العلو فإنّ صعود الحجر بغير اختياره اذ شأنه النزول ولا نريد بالجبر إلا هذا وليس هذا جبراً لأنّ الرامي للحجر ليس قاسراً له وانما هو معين له لأنّ في الحجر امكاناً ناقصاً للصعود فكان دفع الرامي له الى جهة العلو متمماً لما يمكن منه كما يأتي ومضى بعض الاشارة الى هذا فراجع وايضاً انما قلنا انّ الوجود لا يشتهي إلا النور وان مال مع الماهية في فعلها للظلمة ليس لذاته وانما هو ميل عرضي لأنّ الوجود في ذاته بسيط لا شيء له ولا تحقق من حيث نفسه الا في الماهية التي لا تشتهي إلا الظلمة وذلك لأنه لما كان في ذاته بسيطاً لأنه نور وبه^١ امتنع تعدد ميله من ذاته وانما يميل الى النور خاصة الذي هو من نوعه واما اعتبار شيءته من نفسه ليلزم تعدده في ذاته فيتعدد ميله فيميل الى الظلمة كما يميل الى النور فلأنّ

^١ (لأنه نور به نسخة م. ص)

ملاحظة شيءته هي ملاحظة ضدّه اعنى الماهية اذ لا شيءية له الا بالماهية^١ التى ميلها عكس ميله فليس فيه لذاته تعدد فلا يميل الى الظلمة بذاته قطّ واما انضمام الماهية اليه الذى قلنا انه صورته التى يتقوم بها فحاصل ميله انما هو الى الظلمة اذ ليس الانضمام جزءاً لذاته من جهة محدثه و كذلك الماهية لاتستهى النور لبساطة ذاتها فلا يكون لها ميلان ذاتيان و اما شيءيتها من ربها ليس الا ضم الوجود اليها و ميله الى النور فليس ذات احدهما مركبة لأن التركيب المعتبر فى كل ممكن بحيث تكون (ذاته خ ل) مركبة انما هو فى الشيء الممكن لا فى اجزائه و اما فيما كان حصّة من مركّب كحصّة الحيوان للانسان فهى مركب و يجوز ان يكون له ميلان فإنّ الحيوان جسم متحرك بالارادة فللحصّة منه ميل الجسمية و ميل التحرك بالارادة الذى هو الفصل الاضافى و ما كان حصّة من بسيط فليس له الا ميل واحد كالحصّة من الوجود و الماهية و الفارق بينهما ان البسيط هو الذى لا يظهر الا مع انضمام فصل و الحصّة المأخوذة منه كذلك و المركب هو الموجود قبل اخذ الحصّة كالخشب فإنّه موجود قبل حصّة السرير و كالحيوان فى مثالنا و المايز بين الحصتين أنّ المأخوذ من نفس المادة بسيط له ميل واحد و هذا لا يدخل فى الأكوان الا مع صورته التى هى فصله و المأخوذ من المادة و الصورة النوعيتين مركب له ميلان فافهم و قولى لأنّ الجبر ان يميل الخ ، هو ما قلت لك ان الجبر أنّ يميل المجبر المجبور الى غير ما يمكن فى ذاته لا بالفعل و لا بالقوة و اما اذا ماله بما فى قوته فهو مما يمكن فى ذاته الاّ أنّه ناقص لا يقتضى الميل بدون معين و المجبر متمم لنقصه فعلى هذا لا يمكن الاجبار اصلاً و انما (انما الممكن خ ل) القلب لحقيقته ثمّ بعد القلب يقتضى الميل بنفسه او بتمتم و القلب ايضاً لا يكون الاّ فيما يمكن كذلك فالاجبار فى الحقيقة اى الاجبار الحقيقى ممتنع فافهم و يأتى تمام هذا الكلام .

قلت الاّ انه يقال عليه انه جزء اختيار لأن المعروف من الاختيار هو الميل

^١ (الا بانضمام الماهية تسجد - سر)

الى جهتين مختلفتين لداعيين مختلفين عن الارادة المركبة من ذلك الشيء المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره المعنى الذى فى الحرف فإنه اذا ضُمَّ الى غيره تَمَّ المعنى ولا يقال ان هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس له الا اختيار جهة كما قاله كثيرون من ان وحدة مشيته ينافى الاختيار واما امر ان شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو .

اقول قولى الآ انه يقال عليه الخ ، اريد به ان كون اختيار الوجود او الماهية متحققا مع انه ليس له ميلان يمكن ان يقال عليه انه جزء اختيار ويراد من جزء اختيار انه اختيار ناقص لأنه^١ احد شقى الاختيار فإن احد شقى الاختيار موجب لأن المعروف من الاختيار عند الاطلاق هو الميل الى جهتين مختلفتين بميلين مختلفين لداعيين مختلفين عن الارادة المركبة الاختيارية لأنها مركبة من ارادتين على التعاقب منبعثين من ذلك الشيء المركب وليس المعروف من الاختيار عند الاطلاق الميل الطبيعى الجبلى يمكن ان يراد من جزء الاختيار احد ميلى شقى المركب لأن هذا على الظاهر من نوع الايجاب بل معناه يرجع الى الاختيار الناقص والمراد بهذا النقص ملازمة المائل لشيء واحد غالباً لضعف اعتبار ميل الجهة الضدية حتى يضم اليه الضد كما فى الشيء المركب ونظيره المعنى الذى فى الحرف فإنه معنى ناقص ولهذا قيل الحرف ما دل على معنى فى غيره ومثله قول امير المؤمنين عليه السلام لأبى اسود الدؤلى والحرف ما دل على معنى ليس باسم ولا فعل ، فاذا ضم الى ذلك المعنى معنى آخر فإن المعنى حينئذ يتم ولا يقال ان هذا يعنى جزء الاختيار هو اختيار الواجب تعالى لكمال بساطته سبحانه فليس له الا ميل واحد فليس (له خل) الا اختيار جهة واحدة لأن التعدد يلزم منه التركيب كما قاله كثيرون مثل الملا صدرا وداماده الملا محسن^٢ فى الوافى وهو عبارة عبدالرزاق الكاشى فى شرح فصوص

^١ (لانه نسخة م. ص)

^٢ (الملا محسن كما صرح به نسخة م. ص)

ابن عربى من أنّ وحدة مشيئته تنافى الاختيار لأنّ المشية نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والعلم والمعلوم^١ أنت و احوالك و اما حكم ان شاء فعل و ان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو بمعنى ان اى الطرفين وقع فهو الذى عليه الممكن فى نفس الأمر نقلت بعض كلامه فى الوافى بالمعنى و صرح الملام صدرافى كتبه منها شواهد الربوبية أنّ الاختيار الذى يوصف به الواجب و ينسب اليه هو القصد الى الفعل و الرضا به لا أنّه ان شاء فعل و ان شاء ترك حتى ان الملام محسن (ره) فى الوافى قال فليس للحق الآ وجه واحد و هو الذى يليق لشأن الحق سبحانه و هذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك و لا يلزم من هذا تغير علمه كما توهموا لأنه يعلم أنّ هذا يكون متحركاً ان شاء ذلك و يكون ساكناً ان شاءه فاذا غير شيئاً غير ما علم انه يغير الى ما علم فلا يلزم تغير علمه تعالى و انما يلزم ثبات علمه .

قلت : لأن هذا باطل و ذلك لأن الاختيار المنسوب الى كل ممكن بحيث ان شاء فعل و ان شاء ترك فأنما ذلك لأن كلّ اثر مشابهُ لصفة مؤثره و هو ما فى المشيئة فى نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى الممكن من فعل او انفعال او اضافة او غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن فما لا يمكن فى ذاته لا يمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكلّ اعتبار و لا يمكن فى ذاته الا ما يمكن فى المشيئة و لا يمكن فى المشيئة الا ما يمكن فى العلم و هو الذات الحق سبحانه و تعالى فاختيار الممكن اثر لاختيار المشيئة و اختيار المشيئة اثر لاختيار الواجب .

اقول قولى لأنّ هذا باطل ، اريد به ان الاختيار الجزئى الذى فى البسيط الممكن كالوجود ليس كاختيار الواجب لشدة بساطته لأنّ هذا اى نسبة اختيار الواجب تعالى الى الجزئى باطل من جهة أنّ الاختيار التام الذى فى الممكن الكلى المركب انما هو اثر لاختيار فعل الله اعنى المشيئة لأنّ جميع هيئات الممكن و صفاته الذاتية بل و الفعلية اثر هيئات المشيئة التى هى فعل الله لما

^١ (تابعة للمعلوم و المعلوم نسخة . م . ص)

تقرّر من أنّ كل اثر يشابه صفة مؤثره التى هى مبدأ تأثيره وذلك هو ما فى المشية فى نفسها اى هو ما اختص بالمشية فى نفسها من صفاته الفعلية و من آثار صفاتها الذاتية المنفصلة اعنى عنواناتها التى هى ذوات تلك الآثار اذ جميع ما يمكن فى الممكن و ينسب اليه من فعل الذى هو آية فعل مؤثره و انفعال الذى هو آية قابلية الأثر للتأثير و اضافة التى هى آية التقييد و التشخص كلها و اشباهها صفات ذلك الشئ و قولى صفة لذات ذلك الممكن ، اريد (به خل) أنّ هذه صفات لذاته فى الجملة بمعنى أنّها مشابهة لما منه او به او له او عنه لا أنّها صفات لمحض ذاته بل لما ينسب الى جهة ذاته فالمشابه لما منه كالدواعى و ميولات وجوده و ماهيته فانها مشابهة لوجوده او ماهيته لأنّها جهة فقره من احدى حقيقتيه حقيقته من ربّه كالوجود او حقيقته من نفسه كالماهية و المشابه لما به كالنسب و الاضافات كالعلم الاشرافى مثل علمه بزيد عند حضوره اذ هذه النسبة انما تحصل بحصول زيد و تذهب بذهابه فهى فى الحقيقة ما حصل به من العلم بزيد مما انكشف له منه و المشابه لما له كالأعمال الصادرة منه فانّها مشابهة لما له لأنّها من مشخصات ذاته و المشابه لما عنه كالافعال الاختيارية فانها مشابهة لما عنه كإرادته و ميولاته و بالجملة فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما ينسب اليها بوجه لأنّ الآثار صفة للافعال و انما نمنع من قول أنّ الآثار صفة للذات حذراً من ان تتوهم ان الآثار راجعة الى الذات و منتهية اليها و هى انما تنتهى الى الأفعال و الأفعال الى انفسها التى هى مبادئها مع أنّها اى الآثار و الأفعال يقال عليها أنّها صفات الفاعل الّا انها صفات اشرافية و هى فى الحقيقة حدود للأغيار لا للذات (للدوات خل) و اذا اردت ان تفهم هذا المعنى فافهم قول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه ، فافهم معنى غيوره تحديد لما سواه فإنّ قولك انه تعالى ليس بجسم مثلاً أنّ هذه الصفة السلبية صفة غيره و تحديد للجسم و الحاصل انه لا يمكن فى ذات الممكن بل و لا فيما ينسب اليه الا ما يمكن فى المشية اى يصحّ عنها اذ كل ما لا يكون ممكناً كالواجب لا يصحّ فى الممكن و لا عنه و لا به و لا له و لا منه و

كل ممكن فهو بالمشية او عنها فيكون مشابهاً لصفة المشية على نحو ما ذكرنا في الممكن بالنسبة الى ما ينسب اليه ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم الذي هو^١ الذات الحق تعالى ومعنى الامكان في المشية الامكان الراجح و الامكان المعبر عنه في الذات الحق فهو حكاية التعريف حيث قيل يمكن في حق الحق ويمكن في حق الواجب تعالى فصَحَّ التعبير بالامكان اجراءً للعبارة على نمط واحد و الا فلا يصح استعمال الامكان في حق الواجب تعالى حتى الامكان بالمعنى العام اعنى سلب الضرورة من الطرف المخالف فإن هذه و امثالها حدود الحوادث حتى الوجوب المعروف و لكن لا مناص عن التعبير به لأن الحادث لا يقدر الا على ما هو من نوعه و المعنى في قولنا الا ما يمكن في العلم اى ما يصح يعنى يجب و معنى كون المشية مشابهة لصفة الحق تعالى على نحو ما ذكرنا في الممكن فاذا فهمت ذلك في حق الممكن فاعلم انه آية و دليل على التعبير في التعريف لعنوان الواجب الحق المسمى بمقاماته و علاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان قال عليه السلام :

اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك

تب علينا فاننا بشر ماعرفناك حق معرفتك

و الحاصل اختيار الممكن اثر اختيار المشية لأنه اثر احداثها له على قابليته و اختيار المشية اثر اختيار الواجب لأنها اثر احداثه تعالى لها بها حين شاء بها ما شاء من خلقه و لله المثل الأعلى و قال الصادق عليه السلام في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ في المصباح : بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئة يا سيدى فشبهوك و اتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهى فمن ثم لم يعرفوك الدعاء ، و الى ما ذكرنا من الترتيب الاشارة بقوله تعالى فجعلناه سميعاً بصيراً و هو القائل عز و جل في كتابه في وصف نفسه^٢ و انه هو السميع

^١ (ذات نسخة . م . ص)

^٢ (في وصفه نفسه لعباده نسخة . م . ص)

البصير فافهم.

قلت: فإن قيل هل يعلم فى الأزل زيداً فى الحدوث انه حيوان ناطق ام لا فإن كان يعلم ذلك لم يجز ألا يخلقه او يخلقه فرساً و ألا انقلب علمه جهلاً وان لم يعلم لزم الجهل بما سيكون و هو باطل بالضرورة فوجب ان يعلم انّه يعلم انّه حيوان ناطق و المشية صفة تابعة للعلم فيجب ان يخلقه كذلك و لا يمكن فى حقّه غير ذلك و ان كان زيد فى نفسه من حيث هو ممكناً فى حقه التغير.

اقول هذا السؤال هو الذى ادخلهم فى الخطاء حتى قالوا بما يلزمهم القول بالايجاب كما سمعت من قولهم انه ليس للحق تعالى الا وجه واحد و ان الاختيار المنسوب اليه تعالى تنافيه وحده المشية لأن المشية نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك كما نقلناه من الملامح محسن فى الوافى و هو كلام عبدالرزاق فى شرح الفصوص و مرادهم ما افادهم امامهم مميت الدين من ان علمه تعالى مستفاد من المعلوم حتى انه فى الوافى نقله ثم اعترض على نفسه بأن هذا يلزم منه الافتقار فى علمه الى الغير ثم اجاب بتوجيه هذا الكلام و ردّه ثم بعد الردّ بقليل قال به فى قوله السابق و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك و تحرير شبهتهم انه تعالى عالم فى الأزل بانّ زيداً حيوان ناطق فلو لم يخلقه اصلاً او يخلقه^١ فرساً حيواناً صاهلاً انقلب على جهله^٢ لعدم مطابقتها و لو لم يعلم به فى الأزل لزم كونه جاهلاً لعدم علمه بما سيكون قبل ان يكون و كلا الفرضين باطل و هذا ظاهر فوجب ان يكون عالماً بأنّ زيداً حيوان ناطق فيجب ان يخلقه كما علمه لأنّ فعله كذلك من اثر مشيته لذلك و مشيته من علمه و عند خصوص اتباع ابن عربى و علمه من المعلوم حصلت لهم هذه لأنّ المعلوم يعطى العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم و اما جواز كون الممكن فى نفسه قابلاً للشيء و نقيضه فامر راجع الى تجويز العقل

^١ (خلقه سبحانه ص)

^٢ (انقلب علمه جهلاً نسخة م ص)

بكون الممكن قابلاً للشيء و نقيضه و ائى الأمرين وقع عليه الممكن فهو ما هو عليه فى نفس الأمر لا غيره هذا فى الجملة تحرير شبهتهم و ما يتفرع عليها و الجواب عن هذه بحيث يرتفع عنمن قال بها اذا كان طالباً (للحق خ ل) منصفاً يتوقف على تطويل بتقديم مقدمات و ايراد شبهات تعارض شبهتهم حتى تنسل من القلوب التى اشربت حبّ هذه الأوهام و قد ذكرنا كثيراً^١ فى شرح رسالة العلم للملا محسن من ارادها طلبها الا انا نذكر شيئاً يكفى العارف المنصف اذا ساعده التوفيق .

قلت : قلنا هو سبحانه يعلم ما يكون و ما يشاء ان يغير الى ما شاء فكلّ طورٍ يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه و كل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه و يعلم ما يكون مما يكون حين يشاء كيف يشاء فاذا علم زيدا أنّه سيكون حيواناً ناطقاً فهو فى علمه و اذا شاء ان يغير الى ما يشاء فهو فى علمه فاذا اراد غير ما يشاء كيف يشاء و فى كلّ تغييرٍ و تقريرٍ و محوٍ و اثباتٍ فهو مطابقٌ لما هو عليه فى علمه فتغيير ما علم اذا تقريرٌ لما علم لأنه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان شائياً لما علم سبحانه سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه .

اقول و الاشارة الى الجواب انه يعلم ما يكون و يعلم ما يشاء ان يغيره الى ما شاء قبل ان يكون او (و خ ل) بعد ان يكون و اما تغيير ما علم انه يكون قبل ان يكون هو عنده سبحانه من نوع التغيير^٢ ما علم انه يغيره بعد ان يكون لأنه تعالى اذا علم انه يغير ما علم انه يكون قبل ان يكون كان معنى كونه الذى علم تغييره أنّه يتحقق فى رتبة او ربتين مثلاً من مراتب اكوانه و انه يغيره بعد ذلك كما لو علم تحقق معناه فى العقول ثم يغيره بعد ذلك او فى العقول و النفوس ثم يغيره الى ما شاء من حكم قوله يمحو الله ما يشاء و يثبت و هكذا و ليس معناه انه علم انه يكون و انه يغيره قبل ان يكون لأنّ هذا مستحيل اذ ليس علمه زمانياً و ليس

^١ (كثيراً منها نسخة . م . ص)

^٢ (تغيير نسخة . م . ص)

فيه استقبال كما قال عليه السلام ليس عند ربك زمان وانما تعلق علمه بكونه حين كان في وقت وجوده ومكان حدوده قبل ان يكون عند الخلق وعند نفس المكوّن لأنّ الكون والتحقق عند الخلق فيما سيكون مستقبل فاذا وقع في وقته الخاص به في مكان تكوّنه انتهى الاستقبال والانتظار عند سائر الخلائق وعند نفس المكوّن وليس عند الله عز وجل انتظار ولا استقبال فيتعلق (بتعلق خل) علمه بكونه حين كونه لا قبل كونه وان كان عند الخلق قبل كونه فاذا علم انه يكون فمعناه انه تعالى علم انه كان فلا يصحّ ان يقال علم انه سيكون وعلم تغييره قبل ان يكون الا على معنى كونه في بعض مراتب وجوداته وعلم تغييره في غير ذلك البعض هذا حكم الكون واما الامكان فإنّ الشيء عند الله يمكن فيه ما لا يتناهى من الأكوان فاذا البسه كوناً منها بقيت سائر اكوانه الغير المتناهية في امكاناتها من مشيئة تعالى وازمتها بيده ما شاء منها كان وما لم يشأ لم يكن والعلم بها اشراقى سواء كان امكانياً ام كونياً اما الامكاني فقد تعلق بها ازلاً ابداً و احصاها عدداً واما الكونى فهو ما كان منها لا غير سواء استمر ام غير فإنّه عز وجل لا يفقد شيئاً من ملكه من المكان الذى اقامه فيه ووقته الذى كونه فيه والحاصل ان كل شيء فقد احصاه في كتبه وهو عالم بما يمكن فيها وبما يكون منها وبما يغيره بعد كونه وبما يغيره اذا شاء كيف يشاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه سبحانه ففى علمه ما كوّن وفى علمه ما غير وفى علمه ما لا غير^١ وما لا يكوّن وفى علمه ان يغير ما لم يغير وما لا يغير اذا شاء ذلك كيف شاء فاذا علم زيدا انه سيكون حيواناً ناطقاً فهو ما فى علمه لأنه كان عنده و ان لم يكن عند نفسه ولا عند احد من خلقه لأنه تعالى لا ينتظر شيئاً من ملكه واذا شاء ان يغيره الى ما شاء فهو اى التغيير فى علمه لأنه كان فى ملكه اذ ليس معه استقبال فاذا كان ما فى كون علمه^٢ زيد حيواناً ناطقاً فى عالم الأجسام و اراد

^١ (لا يغير نسخة . م . ص)

^٢ (فى علمه كون نسخة . م . ص)

تغيره فهو في ملكه ان شاء جعله صاهلاً مثلاً قبل وقت كونه ناطقاً او بعده او في حال كونه ناطقاً بان يجعل ظاهره ناطقاً و باطنه صاهلاً او ناهقاً او نابحاً فكل ذلك من ملكه الذي لم يكن منتظراً لشيء منه فهو تعالى مختار في صنعه بكل معنى للاختيار و لم يتجدد له شيء لما قلنا من ان كل محتمل ففي علمه بما يمكن لها يلبس منها ما شاء من ملابس اكوانها فهو لم يفقد شيئاً من ملكه فكل ما يحتمل و يمكن فيما يشاء فهو يعلمه و يفعله بعلمه و يعلم ما يكون في بقائه و استمراره كما اجل له و في تغيره حين انتهى اجل بقائه مما يكون حين يشاء كيف يشاء و في كل تغير فهو في علمه و عن علمه و في كل تقرير فهو في علمه و عن علمه و في كل محو و اثبات ففي علمه و عن علمه فكل شيء فهو من علمه الى علمه و كل شيء فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغير^١ ما علم اذا تقرير لما علم لأنه علم ان اجل ما علم قد انقضى و ان انقضى يكون متهيأ الى ما يقتضيه حاله من علمه تعالى فاذا غيّر فقد سبق علمه بتغيره فتغيره ما علم تقرير لما علم و هو معنى قولي لأنه شاء ما علم فاذا شاء ما علم تغيره كان شائئاً لما علم سبحانه و تعالى عما نسبوه اليه من عدم الاختيار و التصرف في ملكه متى شاء كيف يشاء و سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه سبحانه ربك رب العزة عما يصفون تسيحاً عظيماً و تعالى علواً كبيراً.

قلت و ذلك لأن جميع ما يمكن في حق الممكن فانما هو من مشيته و ما في مشيته في علمه فاذا علم ان زيداً يكون في الوقت المخصوص في المكان المخصوص ثم انتقل زيد عن المكان كانت الحالة الاولى في علمه و الحالة الثانية في علمه من غير تغير بل هو الثبات الا انه في كونه في المكان الاول هو في علمه في المكانين فاذا كان في الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل الى الثاني فارقت شهادته غيبه و وقع غيب الثاني على شهادته بغير تغير في العلم على الحاليين و انما تغير زيد بتغيره.

^١ (فتغير نسخة ٨٠ حـ)

اقول هذا تكرير للبيان مرّة بعد اخرى وهو ان جميع ما يمكن فى حق الممكن فأنّما هو من مشيته وان كان ذلك بقابلية الممكن لأنّ اقتضاء القابلية لا يكون موجباً للايجاد وانما هو استعداد لقبول المقبول و المقبول من افاضة الفاعل كرماءً وجوداً اذ لا يجب عليه شيء و كل ما يقع على الممكن من آثار مشيته واما تغيرها الى الخير و الشر فمن القابلية و ما يمكن ان يصدر من المشية فهو فى علمه الامكانى او الذاتى الذى هو الله عز و جل اما الامكانى فظاهر واما الذاتى فلا بدّ من ارتكاب المجاز ليعود الى الامكان بتقدير التعلق و الوقوع الذى هو المعنى الفعلى او بارادة العنوان الذى هو المقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان و الحاصل اذا كان الممكن فى حالة ثمّ تغير الى اخرى ففى علمه الحالة الأولى و الثانية من غير تغيير بل هو الثبات انى اذا علمت بأنك الآن هنا و بعد ساعة تنتقل الى المكان الآخر فاذا مضت ساعة و انتقلت فليس هذا تغييراً و انما هو الثبات الباتّ هذا بخلاف ما لو لم يكن فى علمى الحالة الأولى كما توهم من قال بانه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية الا بعلم كلى و الاّ لزم انقلاب علمه جهلا و حصل التغيير فيه فهو غلط و جهل بل الحق ان العلم الحق الذى لا جهل فيه و الثبات الذى لا تغير فيه هو ان يعلم الشيء فى الحالة الأولى و انه ينتقل عنها الى كذا فالأولى و الثانية فى علمه لا تخرج الأولى عنه بحدوث الثانية و لا تفقد منه الثانية قبل حدوثها فالممكن فى المكان الأول هو فى علمه تعالى و فى المكان الثانى هو فى علمه ففى علمه فى المكانين فاذا كان الممكن فى المكان الأوّل وقع غيبه اى صورته فى الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة بالحواس و انطبق عليها فاذا انتقل بشهادته الى المكان الثانى فارقت شهادته غيبه الأوّل اى السابق على شهادته و لبقى^١ غيبه اى مثاله العلمى القائم فى الكتاب الحفيظ فى غيب المكان الأول و فى غيب الوقت الأول و وقع غيب المكان الثانى و غيب الوقت الثانى بمثاله الثانى على شهادته بغير تغير فى العلم

^١ (بقى نسخة م. ص)

على الحاليين بل حصلت مطابقتها للمعلوم فى الحاليين و انما التغير المتوهم فى تغير حالتى زيد حين تغير من حاله^١ الى اخرى من غير تغير فى العلم ولا تجدد ولا اختلاف اصلا.

قلت و ذلك لانك اذا علمت زيدا فى مكان فى وقت و علمت انه ينتقل الى اخر لا يتغير علمك اذا انتقل كما علمت بل كان علمك ثابتا و علمك به اولا لم يتغير بتغير حال زيد بل لم تزل تعلم انه كان فى الاول و الصورة العلمية من حالته الاولى باقية عندك و الثانية التى طابقتها زيد بانتقاله باقية لم تتغير و انما انطبقت و وقعت على المعلوم حين انتقل فافهم ثم انك تقول بالبداء و ان الله يمحوا ما يشاء و يثبت و هذا شرح ما نحن فيه و تفصيل الاشياء يطول بها الكلام فلا فائدة فيه مع ظهور المرام.

اقول هذا بيان بعد بيان و ترديد لما كان ليحصل لك بالبيان و هو ظاهر لا يحتاج الى بيان و قولى ثم انك تقول بالبداء الخ ، فاذا اعترفت بان البداء ثابت فى خلق الله تعالى لأنه سبحانه اجرى حكمته على احداث الأشياء على حسب قوايلها و حصرها بأجالها فجعل آجالها مقومة لها فاذا انتهى اجل بقائها فى عالم الأكوان الذى اجل لها محى عنها ما يترتب على آجالها التى انقضت و اثبت (اثبت خل) لها ما اقتضته حكمته فيما يتقوم به من الآجال و هذا مما لا اشكال فيه فاذا اعترفت بهذا لزمك ان تقول بأن علمه لا يتغير^٢ من خلقه على ان كلامنا هذا جارٍ على الظاهر و الآففى الحقيقة فبيان هذا الذى تنكشف به كل شبهة متوقف على القول الحق من ان العلم عين المعلوم فى كل رتبة من مراتب ما يطلق الوجود من قديم و حادث فاذا وجدت هذا ظهر لك ان علمه تعالى بخلقه اشراقى و هو وقوع علمه الذاتى على ما وجد من الحوادث فى امكنة حدوده و ازمنة وجوده و هو الذى اشار اليه الصادق عليه السلام فى قوله كان ربنا عز و

^١ (حال نسخة . م . ص)

^٢ (لا يتغير بما يتغير نسخة . م . ص)

جل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور، فالعلم الذاتى الذى هو ذاته التى لم تقترن بمعلوم ولا تطابقه ولا تقع (عليه خل) والوقوع الحادث بحدوث المعلوم هو العلم الاشرافى يوجد بوجود المعلوم ويتغير بتغير المعلوم لأنه المعلوم فتغير المعلوم لا يلزم منه شىء غير نفسه فإن بقى فهو العلم وان تغير فهو العلم ولو فرضت انه غير العلم والآ يلزم تغير العلم عند تغيره قلنا لك ان تغير المعلوم وبقى العلم على حالة الأولى لم يكن العلم مطابقاً له وهو باطل بل العلم هو الذى يتغير بتغير المعلوم الا ترى انك اذا علمت ان زيدا قاعد فاذا قام ولم يتغير ما عندك من النسبة لم تكن عالماً ولهذا دخلت الشبهة على القوم حيث وجدوا هذا ولم يجدوا ان العلم عين المعلوم واذا وجدوا ان العلم عين المعلوم ولم يجدوا ان العلم الذاتى هو ذاته وانه تعالى عالم لذاته ولا معلوم لأن ذاته لا تطابق شيئاً ولا تقترن بشىء ولا تقع على شىء وليس بينه وبين شىء غير ذاته نسبة بوجه وانما التعلق والاقتران والارتباط والمطابقة انما هو فى العلم الاشرافى ولا يلزم من كلامنا هذا انه قول بأنه لا يعلم لذاته لأننا نقول ان قلت هو عالم بها فى الأزل فهو باطل اذ لا شىء معه فى الأزل وان قلت انه عالم فى الأزل بها فى الحدوث فهو حق لأنه تعالى لا يفقد شيئاً من ملكه فى الامكان كل شىء فى مكانه الذى وصفه (وضعه خل) فيه ووقته الذى حصره فيه فهو تعالى فى الأزل الذى هو ذاته المقدسة لا يفقد شيئاً من ملكه فى اماكنها ورتبها (وقتها خل) من الامكان على ان الذى يلزم منه الجهل هو قولك هو عالم بها فى الأزل بأنك تعتقد انه ليس فى الأزل من الحوادث شىء فما معنى انه عالم بها هناك بل الحق ان يقال هو عالم هناك بها هيئتنا لأنه تعالى ما وجدها فى الأزل فكيف يعلم ما ليس بشىء وقد قال فى كتابه أتنبؤن الله بما لا يعلم فى

السموات ولا في الأرض وحيث قال لا يعلم يلزم منه نفى علمه لأنه لو علم أنّ له شريكاً ولم يكن له شريك كان علمه جهلاً وإذا قال لا يعلم له شريكاً كان ذلك علماً فعدم علمه بها في الأزل لا يلزم منه الجهل بل هو العلم فافهم ومثال الاشراقى اذا حضر عندك زيد عن يمينك فإن كونه عن يمينك انما يوجد بعوده عن يمينك فاذا ذهب زالت هذه النسبة ولم يحصل تغيير بوجوده ولا بذهابه فإن يمينك يمينك وانت انت قبل مجيئه وبعد ذهابه وانما التغيير في نسبة زيد اليك ولا ينسب اليك الا كونه عن يمينك وهى نسبة الاشراقى الى المشرق والتعلق الحادث بحدوث الحادث والحادث الذاهب بذهابه هو العلم الاشراقى المشار اليه.

قلت فهو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وليس على حد اختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط ولا يقال ان العلة في الوجود انما كانت لبساطته وذات الله سبحانه اشد بساطة من كل شىء فيجرب ذلك فيه بالطريق الاولى فيكون معنى انه مختار انه يفعل ما شاء بقصدٍ ورضاً بما فعل لا انه ان شاء فعل وان شاء ترك لأن هذا مقتضى المركب من الضدين كما قرّرت سابقاً.

اقول ان الاختيار اذا فسر بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك كان الموصوف به اشدّ تصرفاً واغوى تسلطاً وان فسر بمعنى القصد والرضا كان الموصوف به محصوراً في جهة واحدة فيكون اوهن تصرفاً واضعف تسلطاً والموافق بل الواجب ان يكون الاختيار الموصوف به الحق عز وجل ما يكون المتصف به اشدّ تصرفاً واغوى تسلطاً وهو انه ان شاء فعل وان شاء ترك ولا ريب انه اولى بل يجب وانما عدلوا عن تفسيره في حقه تعالى بذلك الى انه بمعنى القصد والرضا لتوهم لزوم تغيير علمه تعالى وهذا جهل بمقام الجبار تعالى وقد اشرنا الى عدم لزوم ما توهموه على ان عظمة الله عز وجل لا تقدر بعقول البشر فهو مختار بمعنى اكمل معنييه وتوهم منافاة وحدة المشية للاختيار ومعارضتها له غلط فاحش لا تأسلم وحدة المشية له لدلالة العقل والنقل على تعددها اما العقل فلأن ما كان من نوع البدوات التي هي مورد النفي والاثبات مثل ما شاء

الله كان وما لم يشأ لم يكن مع ما يشاهد من الأمور المتجددة والمتغيرة على الاستمرار لا يكون متحداً وما نسب إليها من الاتحاد مثل ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة وقوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة فإراد منه الكلية والأمر الكلى وما اشاروا إليه من الوحدة يريدون به ما يتعلق بكل جزئى وأما النقل فلا يكاد يحصى من الكتاب والسنة مثل يمحوانه ما يشاء ويتبث الشامل لكل شيء حتى الأحوال والحركات وهذا ظاهر على أننا إذا نظرنا الآيات التى جعلها سبحانه دليلاً على كل غائب عنا مثل سرهم نياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون ومثل قول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية وما خفى فى الربوبية أصيب فى العبودية الحديث ، ومثل قول الرضا عليه السلام قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هيهاه ، وجدنا أن مشيتنا لاتنافى وحدتها اختيارنا بل لا وحدة لها أصلاً إلا فى نفسها لا فى تعلقها بل تعلقها متعدد بتعدد شؤوناتنا أن فى ذلك آيات للعالمين وأن ما نسبناه الى الوجود من الاختيار الناقص لبساطته فلائته اذا نسب الى ما يتركب منه ومن ضده يكون ناقصاً فلا يكون له ميلان متغايران فى المتعلق كالنور والظلمة بل ولا ميل واحد يختلف تعلقه بنور وظلمة بل مع ما ثبت له من الاختيار لا يميل بطبعه الى ضد نوعه وان مال الى اصناف متعددة من نوعه خاصة والواجب عز وجل ليس من نحو ما ندركه حتى نحكم عليه باحكام مدر كاتنا بأن البسيط يكون اثره بسيطاً كما توهمه المشبهون حيث قالوا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد^١ فاحالوا جواز تعدد العقل الكلى قياساً على احوال خلقه فهو قياس مع الفارق ومع عدم معرفة الخلق ايضاً لأن الصادر من الواحد ان كان من ذاته فتلك الولادة وان كان بفعله فالصادر من الفعل متعدد باختلاف الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة بل الذى اظهر سبحانه لنا من آثار افعاله هو الجمع بين الأضداد ليعلم ان لا

^١ (الواحد نسخة م س)

ضدّه و كثرة الشؤون و كثرة اختلاف خلقه ليعلم ان عظمته لا تقدر على مقدار
عقول خلقه فقد تعرّف لنا بأنّه تعالى ينسب اليه ما هو عندنا جمع بين الأضداد و
ارتفاعها و أنّ ارتفاعها عين اجتماعها في وصف تعرّفه فهو الأول في آخريته و
الآخر في أوليته و الظاهر في بطونه و الباطن في ظهوره بعيد في قربه قريب في
بعده دان في علوه عال في دتوه و امثال ذلك كلها في حال واحدة بجهة واحدة
في حقه تعالى قال امير المؤمنين عليه السلام لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً
قبل ان يكون آخر او يكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً، و عرّف صنایعه لنا فقال
و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم فكل ما يصدق عليه اسم
الشيء و كل ما يسمّى باسم ما خلا الله فقد خلقه الله من كل ما هو ظاهر او ما
يجرى في الضمائر و تكتنه السرائر اي بالذات او بالعرض بمقتضى او هام
الملحدين و الغافلين و لقد روى الصدوق في اول كتابه علل الشرايع باسناده الى
ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لم خلق الله سبحانه الخلق على انواع
شتى و لم يخلقه نوعاً واحداً فقال عليه السلام لتلايق في الأوهم على انه عاجز و
لا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز و جل عليها خلقاً لتلايق قول احد
هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لأنه لا يقول من ذلك شيئاً
الا و هو موجود في خلقه ببارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل
شيء قدير، فيكون القياس على بساطة الوجود غلطاً و الأولوية ممنوعة
فيكون معنى كونه تعالى مختاراً خصوص انه يفعل ما يشاء بقصد و رضاء بل
يكون مع هذا ان شاء فعل و ان شاء ترك و اما جعل معنى ان شاء فعل و ان شاء
ترك مقتضى المركب من الضدين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية
على حكم العبودية و ليس هذا الا حيث لم تظهر لهم هيئة من الربوبية فقاوسوها
على انفسهم كما قال الصادق (ع) في الدعاء المذكور سابقاً بدت قدرتك يا
الهي و لم تدع عبثاً يا سيدي فشبهوك و اتخذوا بعض آياتك ارباباً يا الهي فمن ثم

لم يعرفوك الدعاء.

قلت : لا نأقول قد قررنا انه سبحانه يتصف بجهتي النقيضين و بجهتي ارتفاعهما و بجهة المركب من حيث بساطته لأن كلما يمكن في غيره يمتنع عليه و كلما يمتنع في غيره يجب له و لهذا قال الرضا (ع) كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه ، فالبسيط من حيث بساطته لا تصدر عنه اثار المركب و بالعكس هذا في الخلق و اما في ذاته سبحانه فذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالي في دنوه الداني في علوه بجهة واحدة الظاهر ببطونه الباطن بظهوره بجهة واحدة القريب في بعده البعيد في قربه بجهة واحدة الاول باخريته الاخر باوليته بجهة واحدة و لا يجري ذلك و ما اشبهه فيما سواه و يجب في حقه سبحانه فهو في بساطته احدى المعنى فلا تكثر في ذاته و لا تعدد و لا حيث و حيث و لا جهة و جهة و لا اختلاف في ذاته بكل اعتبار لا بالامكان و الفرض و التوهم و لا بالواقع .

اقول قد قررنا مما عرّفناه^١ سبحانه من صفات افعاله على لسان نبيه صلى الله عليه وآله و السن خلفائه صلى الله عليهم اجمعين انه يتصف اى يوصف بجهتي النقيضين و بجهتي ارتفاعهما و بجهتي المركب من حيث بساطته اماناً قولى يتصف يعنى يوصف فلائنه عز و جل اكرم و اجل من ذلك و مما تتوهمه الأوهام و لو فى التنزيه الامكانى و امانه تعالى يوصف بجهتي النقيضين الخ ، بأن يوصف بمعنى اجتماعهما فى وصفه لأن امتناع اجتماعهما و ارتفاعهما من حدود الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما الذى هو عين ارتفاعهما و صفاً للقديم اذ ما يمتنع على خلقه يجب له و ما يجوز عليهم يمتنع منه تعالى فكون اجتماعهما عين ارتفاعهما ان قولك عالٍ دانٍ معناه ليس بعالٍ و لا دانٍ لأن قولك عالٍ يدل على جهة^٢ العليا و الدانى عكسه و المعنيان محالان عليه تعالى لأن هذا

^١ (مما عرفنا سجد م . س)

^٢ (الجهة سجد م . س)

معنى حادث وانما الواجب له سبحانه ما يراد منه انه ليس بعاليّ إمّا بمعناه اى يراد منه معنى لا يدل على علوّ الجهة او بمعنى ضده وهو دانٍ يعنى اذا قلنا فى معنى عال نريد انه بمعنى دانٍ ودانٍ معنى عالٍ وكذا معنى اول هو آخر وليس بذى بدء وهكذا فالأول الآخر ليس بأول ولا آخر والظاهر الباطن ليس بظاهر ولا باطن والعالي الدانى ليس بعاليّ ولا دانٍ والقريب البعيد ليس بقريب ولا بعيد وهكذا وليس ما بين كل ضدّين يعنى ليس بعاليّ ولا دانٍ ولا ما بينهما وهكذا باقى الصفات والحاصل هو عز وجل لذاته لا يعرف بشىء ولا ضده ولا اجتماعهما ولا ارتفاعهما بل باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما وارتفاعهما بمعنى اجتماعهما ويتصف بجهتي المركب ايضا من حيث بساطته بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك لأنّ هذا لا يكون لذات شىء الا اذا كان مركبا وهذا حكم الحادث اما القديم فيصحّ منه ان شاء فعل وان شاء ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لأنّ كل ما يمكن فى غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع فى غيره يجب له لا بمعنى العكس اذ الوصف بمعنى العكس من احكام الحوادث وهو المراد بقول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه ، اذ لا يعرف تعالى بشىء ولا بضده لأنّ كلا الوجهين من احكام الخلق اذ كل منهما غير معنى القديم سبحانه وما هو غيره فهو حدّ لخلقه اى حدّ لذلك الغير وجهة الارتفاع غير (عين خل) جهة الاجتماع فى وصف الحق تعالى نفسه لخلقه واتحاد الجهة فى كل حال عنوان معرفته فهو فى بساطته احدى المعنى فى نفس الأمر وفى الخارج وفى جميع احتمالات الأوهام فلا تكثّر فى كنه ذاته ولا فيما تعرف به ولا حيث و حيث ولا جهة و جهة ولا اختلاف فى ذاته ولا فيما تعرف به بكل اعتبار لا بالامكان اذ لا امكان فى ذاته ولا يعتبر امكان فيما تعرف به لخلقه والآ لماعرف به اذ لا يعرف بالامكان ولا بالفرض فإنّه امكان ولا بالتوهم فإنّه امكان ولا فى الواقع كثرة فى ذاته ولا فى صفات ذاته لأنّها ذاته وانما تكثرت

المفاهيم من الفاظهما وتعددت الفاظهما^١ باعتبار ارادة صفات افعاله وانما تعددت صفات افعاله باعتبار تعدد متعلقاتها ولا فيما تعرّف به كذلك كما ذكرنا مكرّرا.

قلت فكلّما ميّز تموه في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم يعنى منكم اليكم والله الغنى وانتم الفقراء ومع هذا فهو المؤلّف بين المتعدييات و الجامع بين المتعاندات وتصدر عنه الافعال المتضادّة فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لأنه اثر ذاته التي لا يضادّها شيء ولا يُتادّها شيء هو هو لا اله الا هو انما الشيء من مشيته ففعل الشيء وتركه بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة كذلك الله ربى كذلك ربى .

اقول فكلّما ميّز تموه الخ ، من كلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ومعناه كل شيء ميّز تموه من غيره بنوع من انواع التمييز جسمانى او نفسانى او عقلانى بحيث يتميّز بالمائزاته هو لا غيره بمعنى التعيّن بالتعيين والتمييز بالتمييز باوهامكم مما تتوهموه بخيالاتكم وعقولكم فى ادق ما يحتمل من معانيه فهو مخلوق يعنى خلقه الله الذى خلقكم مثلكم اى كما انكم مخلوقون او مثلكم اى انه خلق بمقتضى مداركم فهو مثل لكم يعنى صفة من صفات انفسكم او من صفات افعالكم فهو صورة افعالكم مردود اليكم او عليكم على نُسخ الحديث والمعنى ان ما ميّز تموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو غير المعبود تعالى فلا تقبل منكم هذه المعرفة والتوحيد بل هو مردود عليكم^٢ وانه من امثال ذواتكم يرّد اليها لأنه من صفاتها صدر منها واليه يرجع والله سبحانه مستغنى عن معرفتكم اياه وانتم محتاجون الى معرفته بما تعرّف به لكم ومع هذا اعنى ما وصفنا مما عرفنا من نفسه سبحانه من عدم التعدد والتكثر البالغ فوق الادراك

^١ (من الفاظها وتعددت الفاظها نسخة . م . ص)

^٢ (عليكم او نسخة . م . ص)

من البساطة فهو المؤلف بين المتعاديات لعموم قدرته واحاطة علمه لو انفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم و الجامع بين المتعاندات كالأضداد ليعلم عباده ان لا ضدّ له و ابرز من فعله القدير على ما يشاء من امره الأفعال المتضادة بمفاعيلها المتعاندة ليعلم انه ليس بين فعله و بين شىء من خلقه مخالفة و لا موافقة اذ لو وافقها لشابهها و لو خالفها لما صدرت عنه لأن فعله اثر ذاته التى ليس لها ضدّ فيضادها و لا ندّ فيشابهها هو هو لا اله الا هو و قولى هو هو ليس ما يكشف عنه^١ كنه ذاته لأن ذلك اشارات الى الخلق و هو قول امير المؤمنين سيد الوصيين عليه السلام فى خطبته المسماة بالذّرة اليتيمة قال عليه السلام و ان قلت ممّ فقد باين الأشياء كلها فهو هو و ان قلت فهو هو فالهاء و الواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الى آخره ، انما الشىء من مشيته فلا يكون ضدّ له و لا ندّ له لأن الشىء لو كان ضدّاً لما صدر عن المشية ولو كان ندّاً^٢ لاستغنى عنه و قولى انما الشىء من مشيته مقتبس من قول على عليه السلام فى خطبة يوم الجمعة و الغدير و هو منشئ الشىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيته فهو انما سمى شيئاً لأنه مشاء و اما اطلاق الشىء عليه عز و جل فمن باب التسمية اذ لا بدّ من التعبير عما يعينه (يعنيه خل) من صفاته التعريفية بما يدلّ عليها من الالفاظ و لاجل انا انما نعرف مما و صف به نفسه ما هو من نوع الخلق قال الرضا عليه السلام و أسماؤه تعبير و صفاته تفهيم ، فاذا فهمت ما اشرنا اليه ظهر لك ان فعل الشىء و تركه بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل و ان شاء ترك بجهة واحدة و مشية واحدة سبحانه و تعالى .

قلت و التنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار و فى الدعاء بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئته فشبّهوك يا سيدى و جعلوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فمن ثمّ

^١ (ليس مما يكشف عن نسخة . م . ص)

^٢ (ندّ له نسخة . م . ص)

لم يعرفوك يا الهى ، وهذا حال مَنْ عرف من نفسه هيئة فعرف بهاربه والله لا يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به فإن قلت انا عالم وهو عالم وانا حى وهو حى وانا موجود وهو موجود ولا يستدل على شىء من وصفه بتلك الصفات الا بما نجده .

اقول ان التنظير بخلقه فى شىء مما عرّف به نفسه ليعرفوه به تشبيه له تعالى بخلقه على اى فرض كان والواجب على العباد انهم اذا وجدوا شيئاً فى انفسهم وفى الآفاق فإن كان بنحو معرفتهم وطريق تمييزهم نزّها مقامه عز وجل^١ ان يعرف به وان كان بنحو ما علّمهم على السن اوليائه عرفوا بأن ذلك من آياته التى يعرف بها وعلى الوجهين ينزّهون ذاته المقدسة عن كل شىء قال سيد العارفين وجمال الموحدين جعفر بن محمد صلوات الله عليهما فى الدعاء عقيب الوتيرة بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هيئة ، يعنى بدت قدرتك بآثارها التى انحطت دون معرفة ادناها عقول خلقه ولم تبد هيئة لها ليصفوها بتلك الهيئة اذ لو بدت هيئتها لفنى جميع خلقه وفى الحديث النبوى ان الله لم يخلق خلقاً الا بآثاره حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لأحرقت سبحات وجهه من نور انتهى اليه بصره من خلقه وروى ابن ادریس من مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن الكروبيين فقال عليه السلام قوم هم فى الجنة الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش لو قسّم نور واحد منهم على سبعين لكانوا نورا فكفاهم ولما سأل موسى ربه ما سأل امر رجلاً من الكروبيين فنهض على قدميه فجعله دكّاه ، ولما لم تبد هيئة ولم يقفوا على حدّ لهم من معرفته على بيانه فى كتابه وفيما اوحى الى اوليائه عليهم السلام فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته ارباباً كالصوفية الذين قالوا ان الله عز وجل هو وجود كل شىء فكل شىء من خلقه مركب من وجود وهو الوجود الحق تعالى ومن^٢ حدود موهومة فاذا

^١ (عز وجل من نسخة م. س.)

^٢ (ومن ماهية هي نسخة م. س.)

زالت حدود الخلق ظهر الوجود الحق وقد قال شاعرهم :

وما الناس في التمثال الا كتلجة وانت لها الماء الذي هو نابع

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع

ويقول احدهم انا الله بلا انا يعنى اذا تجردت عن حدود الماهية فانا الله والله سبحانه علمهم فى كتابه انه اذا تجرد عن حدود الماهية كان آية الله اى دليل معرفته و حقيقة وصفه نفسه لهم قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل^١ ذاتنا وقال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، بمعنى انه تعالى خلق نفس عبده وصفاته^٢ وصف استدلال عليه لا وصف كشف له لأنه تعالى وصف نفسه فلما خلق ذلك الوصف جعله حقيقة عبده فاذا عرف العبد حقيقته عرف ربه لأن حقيقته وصف ربه لعبده والشىء انما يعرف بوصفه وهذا الوصف حادث لأنه عز وجل كان ولم يوصف وصف ولا موصوف له فخلق وصفاً يعرف به وجعله نفس عبده الذى تعرف له به وهو وصف دال لا وصف كاشف لأنه كالدخان فإنه يدل بوجوده على وجود النار والله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم والقوم طلبوا معرفته عز وجل من نحو ذاتهم^٣ فشبّهوه بخلقه واتخذوا بعض آياتنا ارباباً فمن ثم لم يعرفوه فإن قلت انا عالم وهو عالم اه ، كما توهمه بعضهم حيث استدل بمفهوم وحدة الوجود قال انى موجود يعنى هستم وهو موجود يعنى هست واذا امرنا بالاستدلال على معرفته بمعرفتنا دل على الاتحاد فقاسوا صفاته على صفاتهم وهو ظاهر الفساد .

قلت : قلت هذا معنى قوله (ع) بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هيئة الخ ، انا انما وصفناه بالعلم لأنه خلق فينا العلم وبالحيوة لخلقه فينا الحيوة وبالوجود

^١ (ولم يقل تعالى سنريهم)

^٢ (نفس عبده وصفاً له)

^٣ (ذواتهم)

لايجادنا وليس هذا كمثل ما هو عليه وانما قبل منكم هذه التوصيفات وتعبّدكم بها لانها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها فتصفونه بما هو كمال عندكم وان الذرة لتزعم ان الله زبانيّن لأن كمالها في وجودهما لها ولهذا قال الرضا (ع) واسماؤه تغيير و صفاته تفهيم ، سبحان ربك ربّ العزّة عما يصفون .

اقول هذا جواب قول من اعترض بقوله انا عالم وهو عالم وتقرير الجواب ان قولكم هذا هو قول الصادق عليه السلام اخباراً عما من شبه صفاته تعالى بصفات خلقه بقوله عليه السلام بدت قدرتك يا الهى الخ ، فانهم كما ذكرنا لما لم يفهموا قول الله سبحانه سنريهم آياتنا توهّموا ان ما يرونه فى انفسهم هو الله و صفاته الذاتية ولو فهموا ان ما يرونه آية معرفة الله سبحانه بما تعرّف لهم به من الوصف الحادث لنزهوه عن مشابهة مخلوقاته وشبهتهم بأنّا انما نعرف ذاته و صفات ذاته بما خلق فينا من صفاتنا ، غلط لأن معرفة ذاته و صفاته بخلقه تشبيه وانما نعرف صفاته بما اظهر لنا من صفات فعله فنعرف صفات افعاله بآثارها و^١ الأثر يشابه صفة مؤثره واما ذاته فليس لنا طريق الى معرفتها و صفاتها عينها ولا يمكن معرفتها بالكنه وانما نعرفه بصفات افعاله اذا نظرنا الى آثارها فنعلم انه تعالى عالم لأنه خلق العلم والعالم ولما خلق فينا العلم علمنا ان الجاهل لا يصنع العالم و عرفنا انه تعالى حيّ لأنه احدث الحيوة فينا اذ الميت لا يحدث الحيّ و عرفنا انه تعالى موجود لأنه اوجدنا لأنّ المعدوم لا يوجد شيئاً وليس هذا الذى عرفنا من صفات افعاله بآثارها كمثل ما هو عليه فى كنه ذاته لأنّ الأفعال لا تدلّ الا على الصفات الفعلية كما اذا رأينا الكتابة فانها انما تدل على صفة الفعل اما أنّها تدل على صفات الفاعل الذاتية فلا تدلّ على قوته او ضعفه او بياضه او سواده او طوله او قصره او حسنه او قبحه وانما قبل

^١ (بآثارها اذ نسخة م. ص)

منكم هذه الصفات^١ التى لا تدلّ إلا على صفات الأفعال و تعبدكم بها لأنها مبلغ وسعكم وغاية طاقتكم وحقيقة ذواتكم التى تعرف لكم بها اذ لا تعرفون كمالاً إلا على ما عندكم وما تجدونه كمالاً فهو كمال عندكم فما معرفتكم وتوحيدكم بالنسبة اليه إلا كمعرفة النملة كما روى عن الصادق عليه السلام ان الذرة تزعم انّ لله زبائين يعنى ان النملة الصغيرة الحمراء تزعم ان لله سبحانه زبائين اى قرنين لأنّ الكمّال فى وجودهما عندها وفى عدمهما نقص فتصف الله بما هو كمّال عندها والخلق كلهم بالنسبة الى ذاته المقدسة كمثل الذرة فانهم يصفونه بما هو كمّال عندهم وهو سبحانه منزّه عن جميع ما وصف به خلقه وانما تعرّف لهم على حسب ما يمكن منهم وهو اكبر واجل من ان يوصف بذلك ولهذا قال الرضا عليه السلام واسماؤه تعبير و صفاته تفهيم يعنى اموراً عبر بها لهم ليفهموا بها وكلها حادثة وهو متعالٍ عنها وهنا قال عز وجل سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون وسلام على المرسلين وانما قال وسلام على المرسلين لأنه لما نزّه نفسه تعالى عما نسبوه اليه من قولهم انّ الملائكة بنات الله بقوله سبحانه الله عما يصفون . ألا عباد الله المخلصين يعنى بهم المرسلين الذين نزّهوه عن تلك النسبة فانهم وصفوه بما امرهم به وعلمهم آياته فاستثناهم من المشركين بمعنى استثنى وصفهم من وصف المشركين فربما يتوهم ان وصف المرسلين الذين نزّهوه عن جميع النقايس يليق بعزّه فبيّن لعباده ان وصف النبيين انما قبله منهم لأنه علمهم آياته و وصف نفسه بذلك لهم لأنه مبلغ علمهم وغاية امكانهم وألّا فهو اجل واكبر من ذلك فبيّن هذا فى آخر السورة اشعاراً بأنّه هو نهاية النهايات فقال سبحانه ربك رب العزة عما يصفون هم والمرسلون (هم المرسلون خل) وسلام^٢ على المرسلين حيث فعلوا ما امروا فقال وسلام على المرسلين اى السلام المؤمن حفظهم من كل ما لا يحب

^١ (التوصيفات نسخة . م . ص)

^٢ (وسلم نسخة . م . ص)

و حفظ عليهم رضاه لا بلاغهم و تبليغهم و قيامهم بما امروا به ثم اثنى على نفسه لتنزيهه ذاته المقدسة بالاختصاص بالحمد على ما خلق و علم و رزق .

قلت : ثم اعلم ان ما تجد من الاختيار التام فهو اثر اختيار فعله و اختيار فعله اثر اختيار ذاته و الوجود باسره ليس فى شىء منه اضطرار محض و لا جبر خالص بل كله مختار و كل ذرة من الوجود مختارة لأن اثر المختار مختار و هذه الحقيقة اشترك جميع ما خلق فيها الانسان و الجماد الا انه كلما قرب من الفعل كان اقوى اختياراً و اظهر و كلما بعد كان اضعف اختياراً و اخفى كالنور المتشعشع عن المنير كلما قرب منه كان اشد نوراً و اقوى اظهاراً و ظهوراً و كلما بعد كان اضعف و اخفى حتى ينتهى الوجود فيفنى الاختيار حيث يفنى الوجود سواء كان ذاتياً ام عرضياً كل بحسبه .

اقول اعلم ان الاختيار التام المشار اليه بأن معناه ان شاء فعل و ان شاء ترك و هو المنسوب الى المكلفين هو اثر اختيار فعل الله لأن المنسوب الى فعل الله هو الذى معناه ان شاء فعل و ان شاء ترك و اختيار فعل الله اثر اختيار ذاته تعالى و اختيار ذاته هو ما ينسب الى فعله بلا مغايرة بكل اعتبار اما الاختيار الواجب فهو ذاته تعالى و لا كلام للخلق فيه و انما الكلام فى الاختيار المنسوب الى فعله و معناه على ما قررنا سابقاً^١ ان شاء فعل و ان شاء ترك و اما تفسيره بمعنى القصد الى الفعل و الرضاء بما يفعل فقد اشرنا سابقاً الى بطلانه و اعلم ان الوجود الممكن بأسره ليس فى شىء منه اضطرار و لا جبر الا ما نفى^٢ به من رجحان الفعل عند الفاعل بحيث يتعين عنده الفعل بحيث لا يتركه الا أنه قادر على تركه و لكنه لا يشتهي فمّن ثم عيّن الفعل على نفسه و ذلك لغلبة شهوته على جهة العقل^٣ و كذا كل ذرة من ذرات الوجود من كلى او جزئى اذ (اوخل) كل او

^١ (سابقاً انه نسخة . م . ص)

^٢ (نعنى نسخة . م . ص)

^٣ (الفعل نسخة . م . ص)

جزء من ذات او فعل او صفة او موصوف او عرض او معروض مختارة لأنها اثر المختار و اثر المختار مختار لأنه مشابه لصفة مؤثره و هذه الحقيقة اعنى الاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك اشترك فيها جميع ما خلق الانسان و الجماد و ما بينهما من انواع الحيوانات و النباتات و المعادن و ما بين جميعها من البرازخ الا أنه كلما قرب من الفعل الذى هو امر الله الفعلى و امر الله المفعولى كان اقوى اختياراً لأجل قرب مشابهته لصفة مؤثره و اظهر بمعنى ظهور (ظهوره خل) اختياره كما ترى فى الانسان فإن الاختيار فيه اقوى منه فى الحيوان و فى الحيوان اقوى منه فى النبات و هكذا حتى يتوهم من لم يقف بسرّه على هذه الحقيقة و لم يعثر بلطيف (بلطف خل) حسّه على هذه الدقيقة ان النبات و الجماد غير مختارة بل الحيوانات العجم مع انه يسمع كلام الله ينطق باختيارها كما قال فى السماء و الأرض اثنا طوعاً أو كرهاً قالتا اتينا طائعين و قال و ان من شىء الا يسبح بحمده و مثل ذكر الضماير العائدة اليهم بمضمرات العقلاء و قد تقدّم بعض بيان ذلك و كذلك يسمع السنّة المسنون^١ ناطقة بتكليف الجمادات و النباتات و معاقباتها على المخالفة و ما اعجب حال من ينكر ذلك و لا يقبل التعريف ممن يعرف و ما هو الا كما عنى الشاعر بقوله :

اذا كنت ماتدرى و لانت بالذى تطيع الذى يدري هلكت و لاتدرى

و اعجب من هذا بانك ماتدرى و انك ما تدرى بانك ماتدرى

و كلما بعد من الفعل كذلك كان اضعف اختياراً و ذلك مثل الجمادات و اخفى اختياراً حتى انّ من لا يعرف يدري (يرى خل) بأنّها ليست مختارة اصلاً فإنّه يدري (يرى خل) انّ الانسان يتصرّف فى الجمادات و النباتات كيف يشاء و لا يمتنع عليه منها شىء و لم يتفطن فى نفسه مع انه لا ينكر كونه مختاراً مع ان القدر يجرى عليه و هو لا يشعر و يفعل الله به ما يشاء و هو لا يعلم كما قال عز من قائل و الذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون فهو مع اختياره

^١ (السنّة المنوّرة نسخه . م . ص)

بالنسبة الى من فوقه بحكم الجماد فليعتبر بهذا فى اختيار الجماد بالنسبة الى اختياره و مثال ذلك كالنور المتشعشع عن المنير هو شىء واحد ولكن اجزاؤه متفاوتة فكلما قرب من المنير كالسراج مع اشعته كان اشدّ نوراً و اقوى اظهاراً لغيره و ظهوراً فى نفسه و كلما بعد من السراج كان اضعف اظهاراً لغيره و اضعف ظهوراً فى نفسه اى اخفى و هذا مثل خلقه الله للوجود الكونى و انبساطه فى مراتبه من الفعل فإنّ وجود الانسان و وجود الجماد و ما بينهما كله فائض عن الفعل مثل نور السراج فإنّه فائض عن السراج فكما انّ نور السراج متساوى الاجزاء فى مطلق النورية فى الطبيعة و انما اختلفت فى الشدّة و الضعف من جهة قربها من السراج و بعدها و القرب و البعد هو من متمات قابليتها للاستتارة من المنير و تختلف باختلاف قوة المتم و ضعفه كذلك اجزاء الوجود الكونى فإنّ اختلاف مراتبه من متمات قابليات اجزائه فتختلف الأجزاء باختلاف قوتها و ضعفها مع تساويها فى مطلق قابلية صفاته من النورية و الاختيار و الشعور و الادراك و اختلاف هذه الصفات فيها باختلاف القرب و البعد من الفعل و هكذا حكم تفاوت مراتب الوجود حتى ينتهى فى انبعائه من الفعل فيفنى الاختيار بقاء وجودها فما دام شىء من التحقق ثابتاً فالادراك و الشعور و الاختيار ثابت بنسبة تحققه بل هى مقتضى الكون فلا يوجد ما لم يوجد بل حيثما عدم عدم الاختيار و بالعكس و هكذا كل ذاتى او عرضى كل بحسبه .

قلت و ما ترى من المجبول كنزول الحجر الذى لا يقوى ظاهراً على الصعود فاعلم انّ الله سبحانه و كلّ به ملكاً يضعه حيث امره الله و ذلك مما يمكن فى الحجر من النزول و ما ترى من المجبور ظاهراً كالحجر الذى يدفعه الشخص الى جهة العلو فيصعد مع ان شانه النزول فاعلم ان الله سبحانه و كلّ به ملكا كان موكلاً بعضو الشخص الدافع هو اقوى من الملك الموكل بالنزول و قد امر الله الملك الموكل بالنزول ان يمثل امر الملك الموكل بالدفع الى انتهاء شعاع ذلك الملك و شهوة الحجر فى شهوة الملك الموكل بالنزول .

اقول اعلم انّ الحجر اذا ترك و نفسه نزل و لم يصعد و يقال هو مجبول على

النزول ويريدون انه خلق على طبيعة لا تقتضى إلا النزول وانما لم يقولوا هو
مجبور لأن الاجبار لا يكون للشيء من نفسه وهذا طريقة العوام فيما يدركون
من الأشياء والعلماء عليهم السلام والمتعلمون منهم عليهم السلام يشاهدون
الأشياء كلها مختارة وذلك ان الله عز وجل وكل بكل شيء ملكا يقدره حيث
يريد الله منه مما هو مقتضى نظام الكون فوكل بالحجر ملكاً ينزل به لأنه عز وجل
لما خلق الانسان على اكمل وجه يحتمل الكون جعله فى وسط العالم وهو
كرة الهواء وقدر المكونات فوقه وتحت فجعل النار فوقه والماء والسموات
فوقها والأرض تحته فوكل بالحجر ملكاً ينزل به الى قراره وليس انه مجبور
ينزل بطبيعته بل موكل^١ به من ينزل به وليس على نحو الاجبار ولكنه جعل
شهوته فى متابعة الملك فإن صعد الملك صعد الحجر وان نزل نزل فاذا ترك
الملك المنزل وما وكل به والحجر وشهوته نزل بالحجر لا يريد الصعود وقد
وكل الله سبحانه ملكاً بعضو الشخص الدافع وقد جعله اقوى من الملك المنزل
للحجر مثلاً وامر الله عز وجل الملك المنزل للحجر بطاعة الملك الدافع وجعل
شهوته فى طاعته فى خلاف ما وكل به بمقدار شعاع الدافع وسعة اجنحته فاذا
اخذ الشخص الحجر وزخه فى الهواء تولى الملك الدافع قوة عضو الشخص
الرامى بمقدار ما امره الله سبحانه وقدر له من مسافة الصعود واشتهى الملك
المنزل متابعة الملك الدافع فيما امر به من الصعود واشتهى الحجر متابعة الملك
المنزل فى شهوته التكليفية كما اشتهى متابعته فى شهوته الطبيعية الى ان ينتهى
شعاع الملك الدافع والمراد من شعاعه نهاية قوة دفعه للحجر الى جهة العلو فاذا
انتهى شعاعه اوحى اليه مدبر الأمور ومقدرها بان يكف عن الدافع^٢ ويمنع
العضو الدافع فيرجع الملك المنزل بعد انقضاء مدة سلطان الدافع الى مقتضى
طبيعته من النزول بالحجر لأنه هو تكليفه بما يشتهيه فيرجع معه الحجر الى

^١ (وكل نسخة . م . ص)

^٢ (الدفع نسخة . م . ص)

النزول و صعود الحجر بالدفع ذاتي له إلا أنه ناقص و الملك الدافع له بالعضو متمم لنقصه فمع المتمم يتساوى عنده الصعود و النزول اذ كل منهما ممكن له و كل ممكن له اذا تمت شرايطه مال اليه بشهوته و قولي بشهوته انه كالجائع اذا حضر بين يديه الطعام المتمكن من الأكل بدون مانع فإنه لا بد أن يأكل مع انه لو شاء لم يأكل و ان مات جوعاً فهو مع نفيه^١ للأكل مختار فيه كذلك الحجر و لو قلت لك بل (هل خل) يمكن في الحجر الصعود قلت نعم إلا أنه بدافع و معين و هذا هو مرادنا من اختياره اذ لو لم يكن منه الصعود كان متعذراً فامكان النزول و الصعود بالنسبة اليه كل منهما بشرايطه على حد سواء و لانعني بالاختيار إلا هذا و انما كان نزوله و صعوده بميل شهوته لأنه هو باب استعداده (استمداده خل) الذي به بقاءه و قوامه و الشيء يلايمه ما به بقاءه و قوامه و هو معنى الشهوة و لأنه هو تكليفه الذي هو علة ايجاده فافهم فشهوة الحجر فيما يكون من الملك في نزول او صعود و شهوة الملك المنزل اذا خلّى و نفسه في النزول بالحجر الى ما يمسكه على مركزه و اذا حضر الملك الموكل بالعضو الدافع للحجر الى غير جهة السفلى مثلاً كانت شهوة الملك المنزل في متابعتها ما دام حكم سلطانه ثم رجع^٢ شهوته الى ميل طبيعته .

قلت فاذا انتهى شعاع الدافع انتهى المنزل النزول و انتهى الحجر ما اشتهاه الملك و ليست في الحقيقة قسراً و انما هي شهوة اختيار كشهوة الجائع للاكل فإنه يأكل و لكنه مختار مع انك ترى ان الجائع الذي يحصل له الطعام و هو قادر على الاكل منه و ليس له مانع لا من نفسه و لا من خارج بكل فرض لا بدان يأكل مع انه مختار قطعاً هذا كمثال الحجر حرفاً بحرف لا فرق بينهما و لكن الطرف الاخر من اختيار الحجر و هو عدم النزول منه باختياره خفى جداً لأن الاختيار من الجمادات و النباتات لا يعرفه الانسان إلا بطور وراء العقل و

^١ (تعينه نسخه . م . ص)

^٢ (ترجع نسخه . م . ص)

ذلك لانسـه بانباء نوعه وجنسـه فلا يعرف من الاختيار إلا ما كان من نوعه كالانسان او من جنسـه كالحيوان واذا كان ممن له طوَرٌ من المشاعر وراء العقل عرف اختيار النباتات والجمادات .

اقول اذا انتهى شعاع الدافع اى قوة دفعه فإنّ القوّة الفعلية شعاع الفاعل و لم يكن له ميل الى طبيعته ارتفعت شهوته للصعود كالجائع اذا شبع ارتفعت شهوته للطعام فاذا كان كذلك انتهى الملك المنزل النزول لأنّها مقتضى طبيعته فيميل بشهوته الى النزول لأنّ شهوته للصعود حين انتهى (اشتهى خل) الدافع الصعود ليست بمقتضى طبيعته و انما ذلك شهوة المتابعة فاذا انتهى المنزل النزول انتهى الحجر ما اشتهاه الملك المنزل لأنه من نوع طبيعته لأنّ ذلك الملك الجمادى^٢ و ليست اعنى شهوة الحجر للنزول فى الحقيقة شهوة قسر و انما هى شهوة اختيار كشهوة الجائع للأكل فإنّه لا بدّ ان يأكل و لا يقدر على ترك الأكل لكنه مختار و تدرك من نفسك انه مختار و هو يدرك ذلك من نفسه انه لو شاء ترك و ان مات مع انك تدري (ترى خل) انّ الجائع اذا حصل له الطعام و هو قادر على الأكل منه و لا مانع له لا من نفسه كبعض الأمراض او من خارج على اى حال كان لا بدّ ان يأكل و ميل الحجر الى النزول مثل الجائع فى الأكل بلافـرق لكن الطرف الآخر اى ما يقابل ميل الجماد و النبات و الحيوان بشهوته التامة و الطرف المقابل ناقص الشهوة بدون المتمم اى جهة صعود الحجر مثلاً خفىّ جداً و خفاؤه على من يطلب منها اختياراً كاختيار الانسان فى ظهوره و عدم خفائه لأنّ مثل هذا الرجل قد انس بانباء نوعه و جنسـه فلا يعرف من الاختيار إلا ما كان من نوع اختيار نوعه لأنّ اختيار الجمادات و النباتات لا يعرفه الانسان بعقله و انما يعرفه بطور فوق عقله كما اذا كان من اهل التوسّم الذين ينظرون بنور الله اعنى بافتداهم .

^١ (لأنه نسخه . م . ص)

^٢ (الملك جمادى نسخه . م . ص)

قلت وانا اذكر لك شيئين مثلاً وبياناً تستدلّ بهما على اثبات اختيار النباتات وجمادات وشعورهما فالاول اعلم ان الوجود الصادر عن المشية كالنور الصادر عن السراج ومعلوم ان اجزاء النور كلّما قرب من السراج كان اقوى نوراً وحرارة ويبوسة مما كان ابعد منه وهكذا حتّى يكون آخر اجزاء النور اضعف الاجزاء نوراً وحرارة ويبوسة فاذا فقد النور فقدت الحرارة واليبوسة ولا يمكن وجود احد الثلاثة الاوصاف بدون الآخرین بل اذا وجد واحد وجدت الثلاثة وان فقدت الثلاثة فكذلك الوجود الصادر عن المشية كلّما قرب منها كان اقوى وجوداً وشعوراً واختياراً كالعقل الاول وكلما بعد ضعفت الثلاثة على حدّ سواء الى الجمادات فتكون الجمادات اضعف وجوداً وشعوراً واختياراً كما قلنا فى نور السراج لأنه اية الله تعالى فى الافاق لهذا المطلب لمن ورد هذا المشرب قال تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فافهم .

اقول قد ذكرنا هذا فيما سبق فلا فائدة فى ذكره مع ان العبارة ظاهرة ليس عليها غبار وقد ذكرنا فيما تقدّم ان قولنا العقل الأوّل ليس لاثناً نذهب الى القول بثبوت العقول العشرة بل نريد به اول المخلوقات من عالم الغيب والشهادة ويجرى على الألسن ولا نريد به الا عقل الكل اى عقل العالم كله .

قلت : و الثانى اعلم ان الشىء الجماد مثلاً كالحجر اذا اتاه شىء دفعه الى العلو لا يندفع الا اذا كان يمكنه الاندفاع ولا يمكنه ما ليس فى حقيقته بل انما اندفع الى العلو لأن ذاته قابلة لذلك كما ان ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة ولكن الله سبحانه جعل علّة النزول وشهوته واختياره راجحة ملازمة للجماد بتسخير الله لاجل منفعة الخلق وابان علّة الصعود وشهوته واختياره بوجود المقتضى له كما ان علّة النزول وشهوته واختياره بوجود المقتضى له وهو الذى يسمونه العوام بالثقل واذا دفعه الى العلو دافع فليس فى الحقيقة قاسراً بل هو معين لما تقتضيه ذاته لأن القاسر هو ما يسلك بالشىء ما لا يمكن فى ذاته وهذا محال لأنه اذا دفعه و كان الاندفاع غير ممكن فى ذاته فإن لم يندفع لم يقع قسرو ان اندفع

فليس هو ذلك بل المندفع غيره .

اقول انّ هذا الكلام فيه بيان اختيار الجمادات بمعنى بيان علة الاختيار فيها مثل الحجر اذا دفعه دافع الى العلو فإنّه يندفع ولو لم يمكنه الاندفاع لذاته لم يندفع لكنه امكان ناقص فيتمّ امكانه فيساوى امكان نزوله ويرجح عليه ما دام موجودا ولهذا يصعد الحجر الذى من شأنه النزول ظاهراً وانما اندفع الى العلو لأنّ ذاته قابلة للنزول وللصعود وان كان الصعود يحتاج الى شىء آخر يدفعه لأنّنا نقول ايضاً النزول يحتاج الى منزل فلا ينزل من ذاته على جهة الجبر حتى يقال انّه لا يصعد من ذاته بل نقول هو يصعد كما ينزل ففي كلا الحالتين قدّر الله معه ملكاً بنسبة واحدة الا انّه اى الملك المنزل ملازم للحجر لأجل منفعة الخلق لأنّ ذلك هو علة اقلالهم لأن الأرض انما ثقلهم^١ بكونهم فوقها وهى تحتهم فجعل بلطيف حكمته الملك المنزل للحجر ملازماً له وربما سمّوه العوام بالثقل حتى انّ كثيراً من قشرية الحكماء جعلوا الملائكة صفات الأشياء فقالوا الملك المنزل للحجر هو ثقله والملك الصادم من الحجر هو صلابته وهكذا بحيث لو اخذت الملائكة من الحجر مابقى منه شىء لأنها عبارة عن صفاته وهذا غلط وباطل بل الملائكة حيوانات متحركة بالارادة موكلون بكل شىء وهم مفارقون لصفات الحجر مثلاً وان كان كل صفة موكل بها ملك وهو غيرها والملائكة انفس طيبة طاهرة مفارقة بذاتها للأشياء الموكّلة بها مقارنة لها بافعالها مدبرة لها وهى مغايرة للأشياء ولصفاتهما وجميع ما يجرى من الأشياء فبالملائكة الموكلين بها لأن الملائكة هى المدبرات امرا والملائكة النفسانية فما دونها من الطبيعية والمادية والصورية والجسمانية لها اجسام لطيفة شقّافة على اختلاف انواعها واصنافها والحاصل انما ذكرت هذه الاشارة رفعا (دفعاً خ) لما عسى ان يتوهم متوهمٌ انّا نريد بالملائكة هذه الصفات المنسوبة الى الأشياء ولأنّك اذا عرفت ان جميع احوال الأشياء انما تصدر عنها بواسطة الملائكة الموكلين بها عرفت ان

^١ (ثقلهم: ثقله: م. ر. ح. ج.)

نزول الحجر و صعوده بالنسبة الى ذاته سواء باعتبار كون كل منهما ممكن الوقوع منه و ان رجح النزول فى حالة عدم وجود الدافع فانما هو لمرجح غلبة شهوة الحجر لأجل ميل الملك المنزل كما يترجح الصعود حالة الدفع فيكون الدافع معيناً لا قاسراً و الدليل عليه أنه اذا دفعه الى جهة العلو و كان الدافع اقوى من المنزل فإن اندفع فقد كان الاندفاع ممكناً و ان كان لم يندفع لعدم امكان ذلك فى ذاته لم يتحقق القسر و ان اندفع حيث لم يمكن فى حقه فقد ظهر ان المندفع غيره لأنه لا يمكن فيه الاندفاع و هذا المندفع ممكن فيه الاندفاع فهو غيره فلم يتحقق القسر اصلاً فافهم ان شاء الله تعالى .

قلت لأنه اذا امكن فيه ما لا يمكن فيه لا يكون حتى يغير حقيقته الى ما يمكن فيه فلا يكون هو اياه لأن ما لا يمكن فيه لا يمكن ان يمكن فيه فاذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكناً فيه و لكن لطيفته من الوجود قصرت عما يمكن فيه ان يكون بنفسه فكان هذا الدافع معيناً لما يمكن ان يندفع و متمماً له فكان به الاندفاع ممكناً فى ذاته لما فى ذاته من قوة الانقياد و هو مطاوعة و هى اختيار لمن يفهم .

اقول هذا الكلام ظاهر بمعونة ما ذكرنا قبله و كررنا معناه و قولى فلا يكون هو اياه ، اشير به الى ما ذكرت قبله من قولى لأن القاسر هو ما يسلك بالشىء ما لا يمكن فى ذاته و ذلك لأنه ان سلك به ما يمكن فى ذاته فهو مطاوع للسالك و السالك متمم لما نقص من المطاوع و المطاوع لا يكون مجبوراً و ان سلك^١ ما لا يمكن فى ذاته فقد صيرره مما يمكن فى ذاته و هو شىء غير الأوّل بخلاف ما اذا كان ممكناً فى ذاته فإنه مطاوع و لكن لطيفته من وجوده نقصت فتممها الدافع و لطيفة الشىء من وجوده هى كنه حقيقته الامكانية التى البست حلة الكون فلما تممها الدافع بفاضل لطيفته صعد الحجر فكان الدافع معيناً و متمماً و كان الحجر مندفعاً و المندفع مطاوع مختار و هو قولى و هو مطاوعة و

^١ (سلك به نسخه . م . ص)

هو اختيار لمن يفهم .

قلت فلاختيار لازم لجميع ذرات الوجود ولكن الامر المحكم ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي و كمال ما ينبغي ان يكون التابع تابعاً باختياره لاحوال المتبوع من حيث المتبوعية و الا لم يكن التابع تابعاً ولا المتبوع متبوعاً اذ التابعية و المتبوعية نسبة ارتباط بينهما و مشابهة فى الذوات تقتضى المجانسة المقتضية للميل الذاتى المقتضى للاختيار بسبب اختلاف جهة ذات كل منهما كما اشرنا اليه مراراً .

اقول يتفرع على ما ذكرنا سابقاً ان الاختيار لازم لجميع ذرات الوجود فلا يتحقق شيء من ذرات الوجود من ذات او صفة عارض او معروض عين او معنى الا مع الاختيار لما يبتأ أولاً لأن الاختيار شرط التكليف و التكليف شرط اليجاد لأن التكليف ارشاد الى القابلية و تحصيلها و حصولها فلو لم يكن مختاراً لقبح ايجاده قطعاً و الحكيم لا يفعل القبيح فلا بد ان يكون مختاراً لأن صحة الاختيار مترتبة على صحة اليجاد و لكن الأمر المحكم المطابق للحكمة الجارى بمقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يريد ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي لأنه هو مقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يشاء و من كون الشيء جارياً على كمال ما ينبغي ان يكون التابع من حيث هو تابع تابعاً باختياره لاحوال المتبوع لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لم يكن تابعاً فى الحقيقة اذ مفهوم التابع ان يكون تابعاً باختياره لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لكانت التابعية ليست من فعل التابع و انما هى من فعل المتبوع و كذلك حكم المتبوع فى امر الاختيار فإنه من حيث المتبوعية مختار و الا يسقط حكم متبوعيته كما فى قصة عيسى عليه السلام مع من عبده من دون الله سبحانه غير راض بذلك اذ التابعية و المتبوعية نسبة ارتباط بشرط الرضاء و هو الاختيار هنا اذ بدون الرضاء لا يتحقق التابعية و المتبوعية و لهذا سقط اعتراض عبد الله بن الزبيرى على قوله تعالى انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون بقوله نرضى ان نكون نحن و آلهتنا و عيسى بن مريم عليه السلام فى جهنم لأنه عليه السلام عبد

من دون الله فسقط اعتراضه لعدم تحقق النسبة^١ التابعة والمتبوعية لأن ذلك بغير اختيار عيسى بن مريم عليه السلام وبغير رضاه وايضاً التابعة والمتبوعية مشابهة في الذوات مقتضية للمجانسة ولولا المجانسة في الجملة لما حصلت المشابهة ولولا المشابهة لما حصلت التابعة والمتبوعية وانما حصلت لوجود المجانسة والمجانسة تقتضى الميل الذاتى من كل واحد من المتجانسين (المجانسين خل) الى الآخر وهذا موجب للاختيار بسبب ان جهة التابعة مخالفة لجهة المتبوعية فميل الموافق الى المخالفة والمخالف الى الموافقة لا يكون الا عن اختيار كما ذكرنا ذلك مراراً فافهم والمخالفة في التابعة والمتبوعية والموافقة في المجانسة.

قلت ولو كان تابعاً بغير اختياره لم يكن تابعاً لما قلنا والنبات والجماد في الوجود تابعان للحيوان لانهما من فاضل طينته فيجب أن يكون تابعاً في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام الوجود ان يكون تابع يحمله ويقله كالماء والتراب وتابع يظله كالنار والسماء وتابع يحيط به كالهواء لأن جميع الاكوان تابع للانسان فعلة الصعود والنزول لتسخير ولى التدبير لانه اعانة منه لها فيما اراد منها.

اقول قد ثبت ان التابع تابع باختياره لأنه لو كان تابعاً بغير اختياره لم يكن تابعاً بل هو مجبور والمجبور قاده المجر له بغير اختياره فلا يكون تابعاً ولما ثبت ان النباتات والجمادات كلها تابعة في الوجود للانسان لأن الحيوانات والنباتات والجمادات كلها خلقت من فاضل طينته اى من شعاع وجوده لأجله اى ليتفع بها في نفسه وفي شؤونه وجب في الحكمة ان تكون كلها تابعة لأحواله لكونها من فاضل طينته خلقت ولمنافعه كوّنت فكان الانسان هو علتها المادية والغائية فيجب في الحكمة اى^٢ تجرى في جميع احوالها وصفاتها على متابعة

^١ (نسبة نسخه .م .ص)

^٢ (ان نسخه .م .ص)

علتها واصلها فيما يوافقها وما يوافق العلة التي هي الانسان لانتظام وجوده فيكون بعضها اعنى تلك التوابع تابعاً يحمله ويقلّه كالماء والتراب ويكون بعضها تابعاً يظلّه من فوقه كالنار والسماء ويكون بعضها تابعاً يحيط به كالهواء لأنّ الهواء به استنشاق روحه ودوام حياته ومادتها بحرارته ورطوبته ولأنه وسط التوابع اذ فوقه النار وسبع سموت وفلك المنازل وفلك البروج والكُرسى والعرش وجسم الكل والمثال وجوهر الهباء والطبيعة والنفس والروح والعقل فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسم الله الرحمن الرحيم وتحت الماء وسبع ارضين والملك الحامل لها والصخرة سجين والثور والحوث والبحر والريح العقيم وجهتم والطمطام والثرى وما تحت الثرى والجهل فهذه تسعة عشر اشياء بعدد زبانية سقر فالانسان هو القائم بين الطتنجين والمتوسط بين البحرين لأنّ هذه الأكوان العلوية والسفلية كلّها تابعة للانسان فتكون علّة صعود بعضها وهبوط بعضها من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الانسان ببقائها وعلّة بقائها بتكليفها وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون نسيبهم انه كان حليماً غفوراً وعلّة تكليفها بكونها مختارة وعلّة اختيارها صنع كل شىء منهما مركباً من شيئين مختلفين كما مرّ ووجدناها على ما تكون مختارة لئلا تكون للناس ولسائر خلقه عليه تعالى حجة واعانة منه سبحانه لها على ما يريد منها وله الحمد اولاً وآخرأً وباطناً وظاهراً.

قلت فكمالُ التابع على ما ينبغى وكما ينبغى أنّ يختار المتبوع متبوعيّة التابع ويريدُها ويختار التابع تبعيّة المتبوع ويريدُها وهو المراد من الاختيار وسخر الله كلّاً منهما معونة منه لما احبّ والا لم يكونا ايّاهما اذ لا يكون الشىء ايّاه الا بما يمكن له فافهم ما كرّرنا لك.

اقول هذا من تمام ما تقدّم وهوانه قد ثبت انّ كمال الصنع ان يكون على كمال ما ينبغى وكمال صنع الشىء ان يكون المصنوع وصنع الشىء على كمال ما ينبغى ان يكون مختاراً فى كل شىء من احواله ومن ذلك ان يختار المتبوع متبوعية التابع بمعنى ان يكون مختاراً فى المتبوعية اذ لو لم يختار ذلك لم يكن

متبوعاً للتابع ولو فرض أنّ التابع اتبعه^١ لأنه اذا كان باجباره لم يكن متبوعاً له و ان تبعه فلا تترتب عليه احكام المتبوعية اذ لا تترتب الا مع الرضا بالمتبوعية عن اختيار كما حكى سبحانه عمّن رضوا بالمتبوعية عن اختيار في ترتب الأحكام على متبوعيتهم قال تعالى و ليحملن اثقالهم و اثقالاً مع اثقالهم كذلك التابع فإنّ كمال ايجاده ان يختار تبعية المتبوع كما ذكرنا و انما جعل الله ذلك في كل من التابع و المتبوع لما في حقيقة كونهما و اعانة منه سبحانه لهما على ما اراد منهما من وقوع التضاييف لما يترتب عليه من الأحكام و انما هما كذلك بما جعل لهما من خصوص هذا الميل الاختياري و امثاله و لو لم يجعل لهما ذلك لم يكونا ايّاهما اى تابعاً و متبوعاً بل كانا شيئاً و شيئاً آخر فافهم .

قلت و ليس تسخيره تعالى قسراً و انما خلقها على ما هي عليه و ما هي عليه الا بما سألته و لم يجبرها على السؤال بل سألتها باختيارها و لهذا قال السـ
بربككم استخباراً و تقريراً لما علموا فاتاهم بذكرهم و ما انطوؤا عليه و رضوا به فلما اتاهم بالاختيار و خيرهم اقرّ من اقرّ و جحد من جحد و لو قسره لم يمتنع منهم احد و هذا البيان و المثال انما هو باللسان الظاهري .

اقول قد ذكرنا أنّ تسخير الله تعالى سبحانه للأشياء على التلازم و الانضمام و الاقتران ليس قسراً بان يكون تعالى عز و جل اجبرهم على ذلك لما قرّرنا سابقاً من أنّ المحدث من ذات او صفة او عين او معنى مادي او مجرد حيوان او غيره مركب او بسيط لا يمكن ان يكون حتى يكون له اعتبار من ربه و هو وجوده و اعتبار من نفسه و هو ماهيته فخلق على ما هي عليه من كونها لا تتحقق الا بالاكتبارين المذكورين و لا تكون مخلوقة على ما هي عليه حتى تخلق على مقتضى قابليتها باختيارها و لا يكون ذلك حتى يجرى عليها الایجاد و يوجّه الصنع بسؤالها ذلك منه تعالى و مع هذا لم يجبرها^٢ في الصنع على محض

^١ (تبعه نسخه . م . ص)

^٢ (لم يجبرها نسخه . م . ص)

السؤال اذ مقتضى محض السؤال ان يخلق على مقتضى الفعل سواء كان على نحو الاختيار ام على نحو الاضطرار الا انه لو خلقها على نحو الاضطرار لم تكن على كمال ما ينبغي وان لم تكن على كمال ما ينبغي لم يكن الصنع على كمال ما ينبغي بل يكون مخالفاً للكمال والحكمة وذلك صنع العاجز الجاهل واما صنع القدير العليم فيجب ان يكون على كمال ما ينبغي وذلك مقتضى للايجاد على جهة الاختيار و الايجاد على جهة الاختيار اقتضى ان يتوجه طلب قبول التكوين على جهة السؤال ولهذا قال تعالى الست بربكم استخباراً لهم فى الرضاء بالاستجابة له فيما طلب منهم و تقريراً لهم على ما طلبوا منه باجابه لهم بان خلقهم على ما قبلوا من تكوينه ايتاهم فاتاهم من امره الفعلى والمفعولى بما ذكرهم به حين ذكرهم فى خلقه وجعله لهم على ما ذكرهم به فى صنعه وما انطوا عليه من حقايق ذواتهم وقوابلهم مما رضوا به كما ذكرنا فلما اتاهم بذكرهم على نحو الاختيار اقر من اقر باختياره و جحد من جحد بانكاره بعد اعترافه و اصراره ولو قسرهم و اجبرهم لم يمتنع منهم احد ولا انكر منكر منهم ولا جحد وهذا البيان والمثال كله باللسان الظاهرى اعنى طريقة المشائين لأنهم انما يعرفون من المعانى ما دلت عليه العبارة الظاهرة العامة .

قلت واما المعنى الباطنى فهو ما ذكرنا لك من انه من ملائكة و كمال البيان يطول به الكلام لما فى هذا المقام من الدقائق الخفية ولكن هذا تلويح و تمثيل و اشارة و اعلم ان هذا التكرير فى العبارات والترديد انما هو للتفهيم و لهدب العبارة و اقتصرْتُ على الاشارة لكُلِّ البصائر و انسَدَّت المذاهب الى هذه المطالب و مع هذا فإن عرفت فانت انت والله ولى التوفيق .

اقول هذا آخر ما كتبت من الفوائد و بيانه آخر ما اردت من البيان و التعليق على هذه الفوائد حيث انها لاتعرف الا بتعريف منى لبعدها عن ادراك الأوهام و بنائها على معاريض الكلام من حكمة الائمة الاعلام عليهم افضل الصلوة و السلام و قولى المعنى الباطنى فهو ما اشرنا اليه من ذكر ان الانزال و الاصعاد فى النبات و الجماد من الملائكة الموكلين به كما اشرنا اليه قبل هذا الا انه هو لسان

اهل الشرع عليهم السلام وَاَيَّاكَ ثُمَّ اَيَّاكَ ان تطلب فهم هذه المطالب بنمط ما ذكره في كتبهم فَإِنَّ طريقهم وفهمهم كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاذ لها هـ ، وهذه المطالب المشار اليها في هذه الفوائد مستنبطة من معاني كلام العيون الصافية التي تجرى بامر الله لا نفاذ لها وَاَيَّاكَ ان تقول :

و كَلَّ يَدْعَى وَصَلًا بِلِيلَى و لَيْلَى لَا تَقَرُّ لَهُمْ بِذَاكَ
فَأَنِّي أَقُولُ لَكَ :

اذا انبجست دموع في خدود تبين من بكى ممن تباكى
وانما كررت الألفاظ ورددت المعاني رجاء ان تفهم المراد ولا تظن ان هذا عن عجزى عن تهذيب العبارة فَإِنَّه امر سهل على كل احد ولكنى رأيت هذه المقاصد بعيدة عن تناول الأفهام فرددت لك و كررت عليك والله سبحانه ولىّ التوفيق .

الى هنا انتهى شرح هذه الفوائد فى الليلة التاسعة من شهر شوال سنة ثلاثة و ثلاثين بعد المأتين و الألف من الهجرة النبوية على مهاجرها وآله افضل الصلوة وازكى السلام بقلم المؤلف لها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن داغر الأحسائى المطيرفى (غفر الله له ولهم اجمعين والحمد لله رب العالمين خ) .

شرح الفائدة الاولى من الفوائد السبع
فى الاشارة الى بيان كيفية تكوّن الموجودات

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال احمد بن زين الدين الأحسائي ثم بدالى ان ازيد الفوائد فزدت سبع فوائد و شرحت الأولى وهى هذه :

الفائدة الثالثة عشرة فى الاشارة الى بيان كيفية تكوّن الموجودات و تنزّلاتها فى مراتب ظهوراتها و بيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها .
اقول اشير بهذا الى بيان قبول الأشياء الحادثة للايجاد و التكوين و هذا القبول هو انفعالها اى انفعال اكوانها التى هى موادّها المخترعة لا من مادة اخرى و انما اخترعها خالقها من اسبابها و الأسباب هى افعاله تعالى الأولى و الأسباب الثانية هى افعالها (انفعالاتها خم) اذ كل محدث فهو متقوم بوجود اى مادة و ماهية اى صورة فالوجود حقيقته (حقيقة خل) من فعل ربه و الماهية حقيقته (حقيقة خل) من نفسه فالوجود خلقه الخالق عز و جل بفعله أولاً و بالذات و الماهية خلقها تعالى من الوجود من حيث هو ثانياً و بالعرض كما لو اردت ان تحدث صوتاً مثلاً ضربت خشبة بخشبة او حجر فإنّ الصوت تتولد مادته من الهواء المنضغط بواسطة تصادم الخشبتين بحركة يدك و صورته تتولد من نفس انضغاط الهواء و ضراية الخشبتين و صلايتهما او ضدّ ذلك فالصوت لم يكن مخلوقاً من صوت اذ ليس فى الهواء صوت و لا فى الحركة و لا فى الخشبتين و انما هو مخلوق لا من شىء و هذه الأشياء اسباب للاحداث الذى هو الفعل و الفعل مع هذه الأشياء علّة المخلوق اذ مادته اثر الفعل و تاكيده و صورته من هيئة الفعل لأنّها شعاع هيئته المنفصل يعنى أنّ هيئته المتّصل هى التى تقوم الفعل بها و اما الهيئة التى هى هيئة المفعول شعاع تلك فلذا قلنا أنّ صورة المفعول هى هيئة الفعل المنفصلة اى المشرقة من هيئة الفعل و هذه الصورة هى ظاهر تكوّن المفعول و قبوله للتكوين و هى ناشٍ (ناشية ظ) من مادة الفعل حين اعطاها فاعلها عز و جل التمكين من التكوّن (التكوين خل) و القبول .

و اما تنزلاتها فى مراتب ظهوراتها فأولها مرتبة الكون لأنها قبل ذلك فى الامكان الذى هو اول مذكورتها اذ ليس وراءه الا الأزل عز وجل وهى غير مذكورة فيه الا بما هى به فى الامكان فالأزل تعالى ذاكر ولا مذكور فلما جعلها بمشيته ممكنة بعد ان لم تكن وقع عليها الذكر بما هى عليه من الامكان فى الامكان و بما هى عليه من الكون فى الكون بعد التمكين من التكون واعطاها من كل ما سألته بلسان تكونها وفعله الكونى ومشيته الكونية و به اخترع موادها و وجوداتها و ثانياها مرتبة العين لأنها صورة النوع وفصله فالوجود حصّة من الجنس الأعلى وهو اعلى الأجناس اعنى الامكان وهذه الصورة النوعية حصّة من الفصل الأعلى وهو اعلى الفصول وهذه الصورة يعبر عنها بالماهية الأولى و بالعين ابتدعها مبدعها سبحانه بفعله الابداعى وهو الارادة من مادتها كما ابتدع الصورة النوعية فى الخشب من مادته وهذه المرتبة الثانية من التنزلات المذكورة للأشياء وهذه من الخلق الأول للأشياء اعنى المادة الثانية للأشياء بالمعنى الأول الذى ذكرناه للوجود والماهية ومثال هذه الرتبة و التى قبلها لايجاد السرير انّ اول ما تنزل من رتبة امكانه فى الأجسام انّ الله تعالى اخترع عناصره بمشيته وهى اى عناصره وجوده اعنى مادته الأولى و ابتدع ماهيته اعنى صورته النوعية التى هى الصورة التى هى الصورة الخشبية من مادته اعنى عناصره وهذه الصورة النوعية الخشبية مادته الثانية للسرير وهى من الخلق الأول فاذا اريد صنع السرير اخذ حصّة من الخشب وهى مادته الثانية بالمعنى الأول الذى ذكرناه اعنى ان الوجود بمعنى المادة والماهية بمعنى الصورة و قولى بالمعنى الثانى اعنى ان الوجود بمعنى كونه اثر فعل الله وصنع الله وانّ الماهية بمعنى انه هو هو وهاتان المرتبتان من الخلق الأول وثالثها مرتبة القدر والتصوير وهى الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء وغيرهما كتقدير المادة الذى نعبر عنه بالكَم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع والأذن والأجل والكتاب كما تقدّمت الإشارة الى هذه ورابعها مرتبة القضاء و اتمام تكوين الشئ وهذه المراتب المشار اليها فى كل رتبة فى قوس

النزول من كونهم فى العقل معانى مجردة عن المادة العنصرية و المدة الزمانية و الصور الجوهرية و المثالية الشبحية و من تنزلهم منها الى كونهم رقائق فى الروح و هى اول تصوير تلك المعانى قبل اتمام التصوير كالمضغة من النطفة و العلقه و من تنزلهم منها الى كونهم نفوساً و صوراً جوهرية و هى آخر العقد الأوّل و هى عالم النفوس و الذرّ و ما قبلها اعنى عالم الرقائق و هى عالم الأظلة لأنّهم هناك كصورة ورق الآس و عالم النفوس و الذرّ خمسون الف سنة و هى مدّة خطابه تعالى لهم على لسان نبيّه محمّد صلى الله عليه و آله بقوله السّتُ بربكم و محمّد صلى الله عليه و آله نبيّكم ثم علىّ وليّكم و جوابهم له بقولهم بلى و كانوا على اربعة اقسام مجيب بقلبه و لسانه و جوارحه و هم المؤمنون من الانبياء و المرسلين و اتباعهم و مجيب بلسانه و قلبه منكر من بعد ما تبين له الهدى و هم المنافقون و الكافرون الذين حقّت عليهم كلمة العذاب و مجيب بلسانه خاصّة و هم قسمان قسم اجاب بلسانه خاصّة تبعاً للمؤمنين و قلوبهم غير شاهدة بذلك و قسم اجاب بلسانه خاصّة تبعاً للمنافقين و الكافرين و قلوبهم غير شاهدة بذلك و هذان القسمان ممن يلهى عنهم و لا يسألون الا يوم القيامة بان يجدّد لهم التكليف فيصير كل واحد منهم الى ما فى علم الله سبحانه من اصله و لكل درجات ممّا عملوا فسعد فى هذه الرتبة من سعد و شقى من شقى و هذان القسمان السابقون و خصيصو اصحابهم و بعض خواصهم و الفاسقون و اتباعهم ممن تبين له الحق و انكره و القسمان الآخرا موقوفون لأمر الله كما مرّ و الله عز و جل يميّز الخبيث من الطيب بما امرهم من طاعته و نهاهم عن معصيته و يرجع امورهم الى امره كما قال على بن الحسين عليهما السلام كلهم صائرون الى حكمك و امورهم آتلة الى امرك . فلما اخذ ميثاقهم فى عالم النفوس رجّعهم الى الطين و هو الحلّ الثانى و ذلك فى مدّة اربعمائة سنة و المراد بهذا الحلّ الكسر فى الطبيعة اى النور المجرّد الأحمر الذى هو ركن العرش الأيسر الأسفل و هو الذى اشار اليه الصادق عليه السلام بقوله و الخامس الكون النارى و معنى كسرهم بعد التكليف فى عالم الذرّ ان تلك الذوات (الذرّات خل) الجواهر هو

المخاطبة بالسُّ بر بكم والمجبية ببلى انهم كانوا مشتملين على عقول وارواح و نفوس فلما اجابوا وسعد من سعد و شقى من شقى و وقف من وقف كسّرهم و اذا بهم ذوباً حقيقياً كما تنحل المطاعم المختلفة فى الكيلوس و الكيموس و تتحد و تكون شيئاً واحداً و لا يبقى لها فى تلك الحال تمييز و لا عقول و لا شعور و لا احساس بشىء فلما حصّصهم حصل فيهم بالتخصيص (بالتخصيص خل ، بالتخصيص خم) تشخصٌ ما ظاهراً من تعين الكمّ و باطناً بنسبته بان حصل للنفس و للروح و للعقل تعينٌ ما بنسبته تعين الهباء الا انه فى العقل اضعف و اخفى و فى الروح اقوى منه و فى النفس اقوى من الروح و هو تهَيُّوٌ معنوى و هذه المرتبة الخامسة فى التنزل لا فى الظهور ثم حصّصهم بالمهمات بان جعلهم حصصاً و هذه المرتبة السادسة فى التنزل و الظهور بان جعلهم متميزين قبل التصوير كما ميّز النطفة التى خلق منها عمرو من ساير النطف التى فى صلب ابيه زيد و ميّز النطفة التى خلق منها بكر من نطفة اخيه عمرو و من ساير النطف التى فى صلب ابيهما زيد ثم البسهم الصور المثالية التى ظهوروا بها و صوّر صُور اجسامهم عليها و لتصوير الجسم مراتب اولها فى الماء الذى عليه العرش قبل خلق السموات و الأرض ثم فى العرش ثم الملائكة المدبّرة ثم الرياح ثم السحاب ثم فى الماء ثم فى الأرض ثم فى النبات ثم فى الكيلوس ثم فى الكيموس ثم فى الصلب ثم فى الرحم و ما يكون فى ذلك من عوارض المطاعم و المشارب و الفصول و الكواكب و افلاكها و ما اشبه ذلك و فى قوله و بيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها ، اشارة الى ما ذكرته و ياتى بيان ما اردت فى قولى هذا ايضا .

(قلت خم) اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء لا من شىء اى لا من مادة كانت معه غير مكوّنة و الا لكانت مخلوقة من حصص قديمة لم تزل تعالى ربى عن ذلك علوّاً كبيراً بل خلق لها مادة اخترعها لا من شىء سبق .

(اقول خم) لو فرض انه خلقها من حصص قديمة لوقع التنافى و التدافع بين الخلق اعنى الفعل و المخلوق لأن تلك الأمور القديمة كانت على حال مغاير لحال المصنوعة فلا تكون مصنوعة الا بعد تغيير حال القدم و يلزم انقلاب

الحقايق وانه ممتنع وان لم يتغير عن حال القدم لم يكن الفعل فعلاً ولم يحدث شيء فلم يكن مخلوق وايضاً يلزم تعدد القدماء وعلى فرض من يجوز تعدد القدماء اذا لم تكن في رتبة بل متعاقبة او ان القدماء المتعددة يجمعها وجود واحد كقول من قال بالمعاني والأحوال ومن قال بمغايرة الصفات حقيقة كابن تيمية وابن بقاء واتباعهما او من قال بمغايرتها للذات كالأشاعرة او بمغايرتها للذات في المفهوم واتحادها في الوجود كبعض الحكماء والملا صدرا وما اشبه ذلك يلزم الاقتران بين القديمين الموجب للحدوث فيهما سواء كانا في رتبة ام متعاقبين لأن فرض القدم فيهما موجب الاقتران كما قال الملا محسن في كتابه انوار الحكمة في بيان الكلام وانه عنده قديم قال التكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكّن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخّر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم انتهى كلامه ومراده من التكلم الكلام نفسه بدليل استدلاله بالحديث المخالف لكلامه واول الحديث قال قلت له فلم يزل الله متكلماً قال عليه السلام ان الكلام صفة محدثة الخ ، فإن الكلام على قوله انه عين ذاته انه قديم ويلزم اذا كان متأخراً عن ذاته ان يكون بينه وبين الذوات اقتران لاجتماعهما في صقع واحد وهو القدم ويلزم من الاقتران حدوثهما معاً وكذلك يلزم الحدوث والتركيب لو قيل بانهما مذكورة (مذكورتان خل) في نفس الذات البحت المقدسة على ما يدلّ عليه هذه الألفاظ ومن لا يعرفه احد من جميع ما سوى الله عز وجل لأنه لو كانت مذكورة في الذات لكانت بذلك الذكر متميزة عما سواها ويلزم من تميّزها التركيب او الاقتران والافتراق ويلزم التركيب والحدوث وان لم تكن متميزة ولو في علمه الذاتى لم تكن مذكورة اصلاً ومرادى بقولى ولا يعرفه احد انه تعالى لم تكن لذاته فاقد الشيء ولا منتظراً ولا مستقبلاً بل هو تعالى على حال واحد والأشياء الآن كلها في الامكان والوقت الذى هي عنده فيهما في رتبة ذاته المقدسة اذ لم يفقد في ذاته

شيئاً من الأشياء من مكان ذلك الشيء ووقته في كل رتبة من مراتب وجودات ذلك الشيء ولا يكون عنده تعالى شيء قبل شيء اذ لم يكن في حال من احوال ذاته غير مالك لشيء من جميع ما في ملكه ولا جاهل لشيء في حال ولا منتظر مستقبل لشيء في حال بل هو تعالى في مرتبة ذاته التي هي ازل الأزال عز وجل مالك لجميع ما في ملكه مع انه تعالى ليس معه شيء غير ذاته وكلما يسمّى باسم غير ذاته تعالى فهو خلقه وكل شيء من خلقه ففي الامكان مسبوق بمشيئته تعالى وهو تعالى السابق لكل شيء وكل شيء دونه قائم بفعله قيام صدور و باثر فعله قيام تحقق ولا كيف لشيء من ذلك لأن الكيف بجميع اقسامه اثر فعله فعله بكل شيء حضوره عنده تعالى في وقت وجوده ومكان حدوده الذي وضعه فيه واقامه فيه ولا يغيب عنه شيء ليكون جاهلاً به ويتغير حاله بعد حضوره عنده ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم . فاذا عرفت ما ذكرته لك عرفت حقيقته (حقيقة خم) انه خلق الأشياء لا من شيء وانه ليس معه شيء غير ذاته وان كل ما سواه فهو تعالى قد احده ذاته وانه سابق عليها بكل اعتبار وانه في رتبة ذاته عالم بها في امكانها (اما كنهها خم) بلا كيف وان كل من وصف فقد اخطأ اذ لا يعرف كيف ذلك الا هو واما ما وصفته لك فانه مما وصف لي به نفسه تعالى فعرفته بنفي الأغيار مثلاً لو قيل انه ما علمها قيل (قبل خم) ان توجد لكان بعد ان وجدت عالماً بها فيكون قبل خلقها فاقداً لها وبعد خلقه ايها كان واجداً لها فتختلف حالاته ومختلف الحاليتين حادث ويكون مستقبلاً ناقصاً وبعد ان خلقها كان مستكملاً ولو قيل انه خلقها من شيء لكان ذلك الشيء قديماً فإن فرض انه هو ذاته لزم انه تعالى يلدها تعالى الله وان فرض انه غيره لزم ما قلنا من الاقتران والافتراق الموجبان للحدوث وامثال ذلك مما ذكرنا ولو فرض ان احداً من خلقه يعرف شيئاً من ذلك لكان ذلك قولاً بان ذلك الأحد قديم قد وصل الى هنالك وعين ما ثم او نزل القديم تعالى الى الامكان حتى اجتمع من (مع خم) ذلك الأحد فعرف ذلك الأحد ما شاهده بالأجتماع والعيان المستلزمان للمساواة

بينهما ولو فرض انه (ان خم) لذلك كيفاً يدركه احد من الخلق وقد ثبت ان الكيف مصنوع اجراه الله تعالى من فعله للزم ان يجرى عليه ما هو اجراه و الكيف مساوٍ لغيره من الحوادث فيصح ان يوصف تعالى بالحلول والجسمية التحيز والتركيب والحركة والسكون والتأليف وسائر احوال خلقه وتجري هذه الأشياء عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وذلك معنى ما قلت بل خلق لها مادة اخترعها لا من شيء سبق .

قلت وانما هي تأكيد فعله و اثره مثل ايجاد ضرباً الذي هو الحدث من ضرب ذلك هو هولى الاشياء وجودها وهو الذات الذى ذوّت منه ومن اشعته الذوات .

اقول قد اشرنا فيما سبق فى بيان كون الأشياء خلقها لا من شيء ان فعله سبب لاجداث الأشياء فيه تصدر (تصور خم) اكونها اى موادها وباسباب القبول اعنى الأمور الستة التى هى الكم والكيف والوقت والمكان والجهة و الرتبة وبمتمماتها من الوضع والكتاب والاذن والأجل وبمكملاتها من سائر الأسباب القريبة والبعيدة تصدر اعيانها اعنى صورها النوعية فى الخلق الأول و عيونها و حقايقها الشخصية فى الخلق الثانى وذوات الأشياء و حقايقها ليست من تلك الأسباب و ان كانت تخترع بها كما مثلنا فيما مضى و فيما يأتى من ان الصوت يحدثه الفاعل لا من صوت بل يحدثه عن اسبابه التى هى الحركة و الحجر الذى ضربت به على آخر و الهواء لأن الحركة لا صوت فيها و الحجر لا صوت فيه (و الهواء لا صوت فيه خم) و ان كان بالضغط و القلع و القرع يكون الصوت منه اذ الهواء فى نفسه ليس صوتاً فكما احدث الصوت من اسبابه التى ليست اصواتاً و ليس فيها اصوات فى نفسها كذلك احدث الأشياء من الفعل الذى هو الحركة الايجادية مع انها ليست اشياء و لا مجانسة للأشياء ولكن الأشياء اثره و تاكيده و ذلك مثل ضرباً فإنه اثر ضرب و تاكيده فيكون الحادث عن الفعل فى نفس الأمر بالنسبة الى الفعل عرضاً له لأن الحادث متقوم بالفعل نفسه تقوّم صدور و باثره تقوّم تحقق و باثر صفته و شعاع هيئته تقوّم ظهور فاول

صادر عن اول فعل كنور محمد صلى الله عليه وآله يكون تقوّمه و تحقّقه عن ذلك الفعل كما وصفنا وذلك نور محمد و اهل بيته صلى الله عليه و عليهم و جميع ما سواهم فمتقوم بذلك الفعل الحال فى نوره تقوّم صدور و بشعاع ذلك النور تقوّم تحقق (و بشعاع صفته و هيئته تقوم تحقق خم) و هكذا فالفعل و ان كان بالنسبة الى الفاعل عرض اقامه فاعله بنفسه قيام صدور و قيام تحقق الا انه بالنسبة الى ما صدر عنه ذات تدوّت ما صدر عنه لأنّ اول صادر ليس له اصل يخلق منه و لم يوجد شىء الا الفعل فصار ذاتاً بتبعية تدوّت الفعل لأنه انما تقوّم به الفعل تقوّم صدور بتاثيره و تقوّم تحقق باثره الذى هو نفسه فتدوّت اول صادر من تدوّت الفعل و كل شىء ممكن بعد اول صادر فهو عرض لأوّل صادر و ان كان بالنسبة الى نفسه و الى من دونه ذاتاً ثابتةً مستقلة فاذا عرفت ما اشرت لك عرفت معنى قول سيد الشهداء صلوات الله عليه فى ملحقات دعاء عرفة أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى يحتاج (تحتاج خم) الى دليل يدل عليك و متى بعدت حتى تكون الاشارة (الآثار خم) هى التى توصل اليك . و قولى و ذلك اشارة الى اول صادر اعنى النور الذى تنوّرت منه الأنوار صلى الله عليه وآله فإنّه هو الهيولى الاولى الا انه لذاته هيولى لأربع عشرة صورة لا يمكن ان يقبل صورة غير الأربع عشرة و من شعاعه المنفصل خلق الله عز و جل مائة و اربعاً و عشرين الف حصّة لمائة و اربع و عشرين الف صورة هم الأنبياء عليهم السلام لا غير ذلك و هذه حقايق الأنبياء عليهم السلام و ذواتهم اعراض لاربعة عشر و ذوات المؤمنين اعراض لذوات الأنبياء عليهم السلام و هكذا تنزل مراتب الوجود .

قلت لأن الجوهر ان كان جسماً فهو متقوم بصفاته و اعراض افعاله التى هى منشأ قابليته للتكوين و الظهور فى اعيان رتبته .

اقول لما بينت أنّ الشىء المحدث احداثه خالقه عز و جل لا من شىء اى لا من اصل كان معه قديم غير محدث و قد اشرت فيما سبق و فى هذا الكتاب ان الشىء اعنى المادة لا يتميز من نفسه بل انما تميّزه اشياء مشخّصة لم تكن من

نفس المادة اشرت هنا الى ان الشخصيات لو كانت اجنبية من المادة لم تكن جزء ما هية الشيء فلا بد ان تكون مخلوقة (من مادة خم) من نفسها من حيث هي هي لأنها هي حدود قابليته للايجاد ولهذا تكون اكون الشيء وتكوناته من الكبر والصغر واليباض والسواد والقوة والضعف والشقاوة والسعادة وغير ذلك على حسب تحقق تلك الشخصيات ويثبت ان الجوهر اعنى الشيء المتقوم بنفسه اى غير قائم بغيره كالاعراض سواء كان جسماً أم مجرداً عن الماد (المواد خم) العنصرية والمدد الزمانية يكون منطقياً فى غيب ذاته فى امكان تحقيقها من مبادئ افعاله وصفاته من اعراضها فقلت ان كان الجوهر جسماً فمشخاصاته تنشأ من افعاله (وصفات افعاله خم) كالاتقادات والأعمال والأقوال والأحوال من العبادات وغيرها من الانفعالات والألوان والأبعاد فانها كامنة فى امكاناتها من اسبابها فيه كما كانت مشخصات حبة الحنطة وظواهرها من الأكماء والتبن والعصف والعود الأخضر والورق التى هى قشرها وظاهرها واركان هيئتها وقوابلها واكمامها التى هى من اسباب تعددها اى تعدد الحبة فانها واحدة فاذا زرعت تعددت بتعدد الأكماء كما قال تعالى كمثل حبة انبت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء وهذه الأمور التى بها ترتب الحبة ونمت وتكثرت وتعينت وظهرت حال زرع الحبة كانت كامنة فى غيب الحنطة قبل زرعها كما مثلنا به فيما ياتى فإن قابلية الجسم تنشأ من هذه الظواهر التى كانت كامنة فى غيب امكانها من افعاله وصفات افعاله التى تعينه فى مراتب ظهوره من رتبة الهباء وما بعدها الى ان يظهر فى وقت وجوده ومكان حدوده من عالم الملك .

قلت وان كان مجرداً فهو متقوم بما تلبس وامكن فيه من صفات افعاله واعراض رتبته من الكون والى هذا المعنى الاشارة بقول امير المؤمنين عليه السلم والذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه هـ.

اقول ان كان الجوهر مجرداً فهو متقوم اى متعين متشخص اى متميز عما يشاركه فى رتبة وجوده فى الدهر فإن كان عقلاً فهو متميز عن العقول

المشاركة له فى رتبته وهى اول الدهر وان كان نفساً فتميزه عن النفوس فى رتبته وهى اوسط الدهر وان كان حصه من الهباء فتميزه عن الحصص الهبائية فى رتبته وهى آخر الدهر واسفله و تميز المجرد مطلقاً بما تلبس اى صاحب و امكن فيه اى فيما انطوى عليه من امكانات افعاله و صفات افعاله و اعراض رتبته من الدهر فإنّ امكانات افعاله و افعاله و اعراضه الجبروتية و الملكوتية التى تنشأ عنها قابليته للايجاد و يتميز بها عن الأنداد هى المشخصات له التى يتميز بها كما مثلنا فى الأجسام حرفاً بحرف لأنّ المشهود دليل الغائب بل لا يعرف الغائب الا بالشاهد الا انّ كل شىء بنسبته و قول امير المؤمنين عليه السلام و صلوات الله عليه فى خطبته (خطبة خل) اليتيمية و الذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه . معناه ان الذى انما يظهر بالجسم و تحسّ به كالنفس فانها لما كانت مقارنة للجسم فى افعالها يعنى ان افعالها تتعلق بالأجسام و ان كانت فى ذاتها مفارقة للأجسام لحقتها فى افعالها اعراض الأجسام فاذا استعملت الحواس الظاهرة كاللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر فى ادراك الملموسات و الطعوم و الروائح و الأصوات و الألوان لحقت افعالها الكيفيات و الحركات الجسمانية التى هى اعراض الأجسام كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليوسة و كالسرعة و البطء و ما اشبه ذلك كما يوجد عند مجسّة بعض الأجسام و كما تشاهد فى النبض من السرعة و الخفّة او البطء و البطء او البطء و الخفّة او الامتلاء و ذلك لما كانت افعال النفس انما تظهر فى الأجسام لزمها اعراض الأجسام لأنّ قوله عليه السلام و الذى بالجسم ظهوره يريد به غير الجسم و قوله عليه السلام فالعرض يلزمه عرض الجسم بواسطة الجسم الذى لا بسه يشير الى ان كل شىء اذا ظهر و تنزل بذاته لزمه اعراض الرتبة التى تنزل اليها حتى لو تنزل المجرد الى رتبة المادى بذاته لزمته اعراض المادى و هو ظاهر لا غبار عليه و على هذا لا يتنزل المجرد الى رتبة تحت رتبته الا بما يمكن فيه من امكانات ظواهره و مبادئ افعاله و صفاتها و بظهور هذه الأمور تشخص الظاهر بها فى رتبة ظهورها بعد ما كانت منطوية فى غيب امكاناتها منه كما مثلنا به من حبة الحنطة و ظهور

ظواهرها من العود الأخضر وما يظهر (يحضر خ ل) فيه من الورق والتبن و
العصف و الأكمام التى تتكرر فيها الحبّة حتى تكون كما قال الله تعالى كمثل
حبّة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبّة و الله يضاعف لمن يشاء وانما
تتكرر و تتشخص بهذه الأفعال و باعراض رتب اطوارها كذلك ما نحن بصدد
من الأجسام و المجردات لأنّ الحبّة آية معرفتها فافهم .

قلت و المراد أنّ المجرد لا يوجد إلا اذا قبل الایجاد و قبوله لا بُدّ ان يكون
متأخراً عن مقبوله لأنّ القبول فعل موجود و الفعل صفة فاعله و الصفة متأخرة
عن الموصوف بالذات و الرتبة لأنّها مخلوقة منه و لما لم يكن موجوداً قبل قبوله
للايجاد لتوقفه على قبوله و لم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف و جب ان
يكون ظهورهما معاً لتوقف ظهور المقبول على (ظهور خ م) وجود القابل و
توقف تحقق القابل على وجود المقبول لأنه صفة المقبول و ذلك كالكسر و
الانكسار فإنّ الانكسار فعل من الكسر و صفة له إلا انّ ظهوره متوقف على
الانكسار .

اقول هذا الكلام فيه بيان لما اشتبه على الأكثرين من أنّ القابلية ان كانت
مخلوقة لله لزم الجبر لأنّها غير المقبول و الا كانت قديمة فتحيّر و افى ذلك و
لم يهتدوا اليه سيلا فاردت بيان ذلك لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد
فقلت و المراد يعنى بيان ما تحيّر و افى ان المجرد لا يوجد إلا اذا قبل الایجاد و
ذكرى المجرد لبيان ما هو اخفى لأنّ المادى ظاهر التركيب و المجرد كالعقل
الكلى عندهم بسيط لا تركيب فيه فاردت بيان هذه فى المجرد ليعلم الوجهان
التركيب فى المجرد و بيان ما نحن بصدد بيان واحد فقلت ان المجرد لا يوجد
الا اذا قبل الایجاد لأنّ قبول الایجاد (هو خ م) انوجاده فلو لم ينوجد اذا وجد
لم يكن موجوداً و الانوجد من افعال المطاوعة (و افعال المطاوعة خ م) كلها
اختيارية و هى فعل الموجود و الفعل لا يكون موجوداً قبل فاعله بل متأخر منه
رتبة و هو ايضاً صفة الموجود و الصفة متأخرة عن الموصوف بالذات و الرتبة و
الله عز و جل خلق الصفة من موصوفها و الفعل من فاعله و هذا كلام معترض

يجب تقديم الاشارة اليه قبل ما نحن بصددده لئلا يعثر هنا من لم يكن بالغاً (فى المعرفة خم) و هو ان يقال اذا كان الله تعالى هو خالق فعل زيد العاصى منه كان زيد غير فاعل للمعصية و انما خالق المعصية (فاعل المعصية خم) خالق الفعل و الجواب ان الله سبحانه خالق كل شىء و لكن على غير ما فهم القائلون المعترضون و هم الأكثرون من اهل الظاهر و اهل الباطن لأن معرفة ذلك لا يعلمها (لا يعرفها خل) الا الامام عليه السلام او من علمه الامام عليه السلام اياها كما قاله (قال خل) سيد الساجدين عليه السلام و الاشارة الى معرفة ذلك مما يجب على خصوصاً حين قلت انه تعالى خلق الصفة من الموصوف و الفعل من فاعله لأن الناظر فى كلامى و ان سلم خلق الصفة من الموصوف ينكر انه تعالى خلق الفعل من فاعله لئلا يلزم عنده اجبار المكلفين مع ان الفعل صفة و الفاعل موصوف و لا فرق بين العبارتين لأنهم (لانسهم خم) بخلق الصفة و عدم انسهم بخلق الفعل و لذا قلت يجب على مع علمى بانه لا يعرف ذلك و ان بينته كل البيان الا من كان من اهله ممن خلقه عز و جل لمثل ذلك و الحاصل هو ان الله سبحانه خلق المكلف و اعطاه كل ما يتوقف عليه فعل ما امره به و ترك ما نهاه عنه من آله و ارادة و ميل و شهوة و معرفة ما ينفعه و ما يضره و من استطاعة و تمكين و تخلية سرب و معونة و عقل و تميز و اختيار و رفع اضطرار و غير ذلك الا ان جميع ما اعطى تعالى عبده المكلف فى قبضته تعالى لا فى قبضة المكلف اذ لو خلاه من يده لم يكن هو و لا شىء مما اعطاه شيئاً اذ كل مخلوق قائم بامر الفعلى قيام صدور و قائم بامر المفعولى قيام تحقق فاذا فعل المكلف المحفوظ بامر الله تعالى بتلك الأمور المذكورة المحفوظة بامر الله تعالى فعلاً باختياره مما امر به او نهى عنه من غير مشاركة مع الله تعالى فى شىء مما ينسب اليه وقف الفعل و اثره على الاذن من الله عز و جل فإن اذن تعالى وقع الفعل المستقل به المكلف و اثره و الا فلا و قولى على الاذن من الله تعالى ، ما اريد به خصوص الاذن بل مع الستة التى ذكرها جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فى قوله لا يكون شىء فى الأرض و لا فى السماء الا بسبعة بمشية و ارادة و قدر

وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر وفي رواية فقد اشرك وفي رواية على نقص واحدة بالضاد المعجمة والمراد ان العبد المكلف اذا فعل فعله المستقل به لا يكون استقلاله اقوى من استقلال نفسه فإنه في نفسه ما يوجد ولا يتحقق ولا يبقى لحظة الا بامر الله تعالى الفعلي والمفعولي وذلك هو السبعة التي ذكرها مولانا الصادق عليه السلام على النمط الذي ذكرنا (و فعله مثله على حد سواء في توقف وقوعه على السبعة المذكورة على النحو الذي ذكرنا خ م) من ان المكلف يفعل فعله على الاستقلال ولكن بالآلات التي لا يمكن الفعل الا بها وهي التي اشرنا اليها بانها نعم الله تعالى التي انعم بها على (عليه خل ، على عبده خ م) اذ لا يتمكن من شيء الا بها الا انها في قبضته تعالى اذ لو خلاها من يده لما كانت شيئاً ومثال ذلك وآيته استضاءة الجدار بما اشرقت عليه الشمس به فإنه في قبضة الشمس الا ترى (انها خ م) اذا غربت ذهب بالاستضاءة فبتلك الآلات قدر العبد على الفعل فاذا فعل وقف وجود فعله ووجود اثر فعله على السبعة المذكورة فاذا تحققت السبعة للفعل واثره وقع الفعل واثره اذ لا يتمكن من شيء بدونها لأن كل ما ذكرنا هي شرائط تمكينه من الفعل الا ترى الى الزاني اذا مالت ماهيته بنفسه الأمانة الى الزنى من خلق شهوة الزاني بميله اليه ومن خلق النطفة ومن خلق الاتعاض (الانعاض خ م) بذلك الميل ومن خلق ذلك الميل بافتقار (باقتضاء خ م) الماهية والنفس الأمانة اخبرني هل من خالق غير الله ، فالعبد بما ذكرنا فاعل لفعله فهذا معنى قولنا انه تعالى خلق الفعل من فاعله وليس مرادنا ان الله تعالى هو فاعل (فاعل فعل خ م) العبد بل مرادنا على حد ما قال الله عز وجل بل طبع الله عليها بكفرهم وما قال الصادق عليه السلام ووهب لأهل المعصية القوة على معصية (معصيته خل) لسبق علمه فيهم ومنعهم اطاعة القبول منه الحديث ولو امكن المكلف ان يقع منه فعل لم ياذن الله تعالى له في الوقوع لكان تعالى يخاف الفتور واعلم اني لو زدت البيان على ما ذكرت لم تزد معرفة على ما ذكرت لك مع اني كررت العبارة وزدت في الكلام في البيان ولم اسأقوله تعالى بل طبع الله عليها

بكفرهم لأنّ بيان معرفة هذه المسألة وطريق ادراكها احدّ من السيف وادقّ من الشعر فإن كنت تنظر بنور الله اعنى الفؤاد فهمتَ وان كنت تنظر بالعقل او ما دونه فلا تصل الى كنه معرفتها قطّ والحاصل انّ الانفعال الذى هو القبول صفة للمفعول مخلوقة منه والصفة متأخرة بالذات والرتبة عن موصوفها الذى هو المفعول لكن المفعول لا يمكن ان يوجد قبل ان يقبل الایجاد والانفعال هو قبوله للايجاد فقبوله للايجاد شرط لوجوده و شرط الوجود يتقدم (يتوقف خم) وجوده على الوجود فكان الانفعال يجب تقدمه ويجب تاخره فى حال واحد و لا يمكن تحقق التقدم والتأخر باعتبار واحد الا بلحاظ المساوقة كالكسرو الانكسار والأبوة والبنوة وهذا معنى قولى وجب ان يكون ظهورهما معاً الى آخر الكلام.

قلت فلما خلق الله المقبول اعنى الهیولى انخلق فانخلق هو القبول وهو فعل من المخلوق اى المقبول خلقه الله تعالى بامكانه واستعداده من نفس المقبول من حيث نفسه اى من حيث هو هو وهذا القبول هو صورته وماهيته و ظاهره اللازم له و ظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه فاذا تنزل الى رتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه وهو مادة جسمه ايضاً هي المقبول و ظاهرها هي القبول اعنى معيناتها من الكمّ والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة وما يلزم ذلك.

اقول ما ذكرنا قبل هذا فيه بيان هذا الكلام وقولى فلما خلق الله المقبول اعنى الهیولى ، اريد به انّ الممكن لا بدّ فى ايجاده ان يكون مركباً من المادة و الصورة و المادة هي المقبول يعنى انها مقبولة للقبول وانما فسّرت المقبول بالهیولى لأنّ الشئ الذى يتركب منه الشئ المخلوق فى الاصطلاح اذا كان قابلاً لصور لا تنتهى يسمى هیولى و اذا حلّت به احدى الصور يسمى مادة فلما كنت مريداً للعموم من المقبول فسّرت به الهیولى لأنّها هي العموم والوجود اذا ذكرته اريد منه المادة فى الخاص والهیولى فى العام كما هو عند كثير من الحكماء المتقدمين وقولى خلقه الله بامكانه واستعداده العطف فى واستعداده

تفسيرى اذا اريد بالامكان التهيؤ القريب وقولى من حيث نفسه اى من حيث هو هو يعنى مرادنا اذا قلنا من حيث نفسه انيته التى يدل عليها هو فإن المشار اليه بالهاء من هو هو ذاته اعنى جهته من نفسه وهى معود ضمير يكون فى قوله كن فيكون فإن الضمير المستتر فى يكون يعود على ذات المكوّن من حيث نفسه وقولى وهذا القبول هو صورته وماهيته ، اريد به الصورة النوعية والماهية بالمعنى الأوّل كما ذكرنا سابقاً مكرراً أنّ مرادنا بالوجود والماهية بالمعنى الأوّل فى الخلق الأول ان المادة هى الوجود والصورة النوعية هى الماهية كالعناصر فى خلق السرير مثلاً هى المادة وهى الوجود بالمعنى الأوّل والصورة الخشبية هى الماهية بالمعنى الأوّل وبالمعنى الثانى الوجود هو كونه صنع الله واثّر فعل الله والماهية بالمعنى الثانى هو السرير وهنا نريد فى المتن بالمعنى الأوّل فيكون القبول هو الصورة النوعية والماهية وقولى وظاهره اللازم له ، اريد ان الماهية هى ظاهر الشىء اذ ليس هو شيئاً إلا به وهى قبوله للايجاد المعبر عنه بالانفعال وباطن الشىء هو وجوده اعنى مادته وهى حقيقته من ربّه وهى النفس التى من عرفها عرف ربّه وهى بمعنى الوجود بالمعنى الثانى. لأنك اذا نظرت (الى المادة من حيث هى هى وجدت الماهية التى لا يعرف الله بها و اذا نظرت خم) اليها من حيث كونها اثر فعله تعالى وجدت الوجود الذى هو حقيقة الشىء من ربّه وبه تعرف الله تعالى لأن الاثر يدل على المؤثر وقولى وظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه ، اريد منه الإشارة الى بيان ما ذكرت سابقاً فى قولى وان كان مجرداً فهو متقوم بما تلبس وامكن فيه الخ ، والمعنى ان المجرد اذا تنزل ظهر فى مبادئ افعاله لأنها قوايل تكوينه ومقومات تكوّنه واول مبادئ جسمه الذى تظهر فيه وبه آثار افعاله فهى باطن جسمه كالسنبلة فانها فى حبة الحنطة كامنة فاذا زرعت وانشقت وظهر ما فى مبادئ افعاله من صور آثارها سنبلة خضراء فهى للحبة كالجسم للمجرد فإن صور (فإن صور مبادئ آثار افعاله من صور خم) آثار مبادئ افعاله كامنة فى مبادئ افعاله فاذا تنزل ظهر جسماً طبيعياً حاملاً لجميع شؤونه فعلاً وانفعالاً و كان فى غيبه فلما

ظهر بالجسم و ظهر الجسم مكن (كمن خم) فيه كالحبة لما ظهرت بالسنبلة كمنت فى السنبلة كما ترى كذلك الجسم لما ظهرت النفس به و ظهر كمنت فيه و كان محلاً لجميع شؤونها و هو المراد من قولى فاذا تنزل الى مرتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه و قولى بظاهره ، اريد انه لا يظهر ولا يتنزل بباطنه و انما يظهر بآثاره لأنه آية من آيات الله و جعله الله دليلاً على ظهوره تعالى بآثار فعله و قولى و هو و مادة جسمه ايضاً هو المقبول اعنى انه فى الخلق الثانى الذى هو محل السعادة و الشقاوة يكون مادة الخلق الأول و صورة هو مادة الخلق الثانى و ذلك مثاله فى ايجاد السرير فى الخلق الأول حصّة من العناصر هى مادة الخشب و حصّة من الصورة النوعية التى هى الفصل اعنى الخشبية و مجموعهما الخشب فصار الخشب الذى هو مادة السرير فى الخلق الثانى مركباً من مادة و صورة فالمادة حصّة من العناصر الأربعة و حصّة من الفصل و هى الصورة الخشبية و مجموعهما مادة السرير فى الخلق الثانى و صورة السرير الترييع المعلوم الذى به يكون سريراً فالمقبول فى الخلق الأول و الثانى هو المادة و القابل فى الأول و الثانى هو الصورة فبالصورة يتنوع الشئ و يتشخص كل فى رتبته (و يتشخص فى كل رتبة خم) فيتعين المجرد بماهيته التى هى الصورة و الانفعال و هى قبوله لفعل فاعله تعالى بحيث يتميز عن مماثله فى رتبته تميزاً معنوياً عقلياً و صورياً و جوهرياً و حصياً هبائياً و صورياً مثالياً و القابل فى الجسمية هو ظاهرها اى ظاهر الجسمية الذى به تتعين و هو الشخصيات اعنى الكمّ و الكيف و الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و ما يلزم ذلك كالإذن و الأجل و الكتاب و الوضع و انما فسرنا القابلية بهذه الأشياء لأنها تنشأ عن هذه الأشياء و تتولد منها .

